Luis Gil

THERAPEIA




La medicina popular en el mundo clásico

TRIACASTELA

Luis Gil

Therapeia

La medicina popular en el mundo clásico



Esta obra supone la principal aportación de la escuela española de filología clásica al estudio histórico de la medicina. La edición original, aparecida en 1969, fue galardonada ese mismo año con el Premio Menéndez Pelayo del CSIC. El prestigio nacional e internacional de que goza el libro contrasta con la inexplicable ausencia de nuevas ediciones, que ha convertido la obra en un clásico inaccesible.

Las nueve partes de que consta estudian los siguientes temas: «Enfermedad, sociedad e individuo», «Médicos, *iatromanteis* y "hombres divinos"», «Enfermedad y curación en la mitología griega», «Contagio, mancilla y transferencia», «Terapéutica y farmacopea epódicas», «La enfermedad como posesión demoníaca», «Terapéutica y profilaxis expulsatoria», «La medicina sacra de Asclepio» y «La iatromatemática o medicina astrológica».

Su autor, Luis Gil, Profesor Emérito de la Universidad Complutense, ha publicado tres centenares de trabajos sobre la cultura clásica, una docena de libros y traducciones comentadas de Aristófanes, Platón, Lisias, Herodas, Sófocles y Luciano. Ha sido galardonado con la Orden de Honor de la República Helénica (1995), el Premio Nacional de Traducción (1999) y el doctorado *Honoris causa* por la Universidad de Salamanca (2000).

En la «Presentación» del libro escribe Pedro Laín Entralgo: «Sabiendo muy bien lo que me digo, quiero afirmar que, sobre el tema en él tratado, no hay en toda la bibliografía universal otro que pueda comparársele».



Colección
Humanidades Médicas
N.º 15

Esta obra supone la principal aportación de la escuela española de filología clásica al estudio histórico de la medicina. La edición original, aparecida en 1969, fue galardonada ese mismo año con el Premio Menéndez Pelayo del CSIC. El prestigio nacional e internacional de que goza el libro contrasta con la inexplicable ausencia de nuevas ediciones, que ha convertido la obra en un clásico inaccesible.

Las nueve partes de que consta estudian los siguientes temas: «Enfermedad, sociedad e individuo», «Médicos, *iatromanteis* y "hombres divinos"», «Enfermedad y curación en la mitología griega», «Contagio, mancilla y transferencia», «Terapéutica y farmacopea epódicas», «La enfermedad como posesión demoníaca», «Terapéutica y profilaxis expulsatoria», «La medicina sacra de Asclepio» y «La iatromatemática o medicina astrológica».

Su autor, Luis Gil, Profesor Emérito de la Universidad Complutense, ha publicado tres centenares de trabajos sobre la cultura clásica, una docena de libros y traducciones comentadas de Aristófanes, Platón, Lisias, Herodas, Sófocles y Luciano. Ha sido galardonado con la Orden de Honor de la República Helénica (1995), el Premio Nacional de Traducción (1999) y el doctorado *Honoris causa* por la Universidad de Salamanca (2000).

En la «Presentación» del libro escribe Pedro Laín Entralgo: «Sabiendo muy bien lo que me digo, quiero afirmar que, sobre el tema en él tratado, no hay en toda la bibliografía universal otro que pueda comparársele».

Colección
Humanidades Médicas
N.º 15

Luis Gil

Therapeia

La medicina popular en el mundo clásico





TRIACASTELA
Madrid, 2004



El centauro Quirón, que educó al dios Asclepio en el arte de la medicina.
Manuscrito del siglo IX. Gesamthochschule Bibliothek.

COLECCIÓN HUMANIDADES MÉDICAS, N.º 15

Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico
Madrid, Triacastela, 2004

Imagen de sobrecubierta:
Relieve en madera que representa a Asclepio, dios de la medicina,
y a su hija Hygieia, diosa de la salud. Siglo v d.C. Museo de Arte de Liverpool.

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro,
Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación y Cultura.

Antonio Palomino 8, 5.º izda.
28015 Madrid

Departamento editorial y comercial
Portuetxe 45A, 3-5
20018 San Sebastián
Tel.: 943 000 333. Fax: 943 000 334
editorial@triacastela.com
www.triacastela.com

ISBN: 84-95840-20-0
Depósito legal: M-45.323-2004

Impresión: Gráficas Efca, S.A.
Encuadernación: Ramos, S.A.

PARTE PRIMERA

ENFERMEDAD, SOCIEDAD E INDIVIDUO

PARTE SEGUNDA

MEDICOS, IATROMANTEIS *Y «HOMBRES DIVINOS»*

PARTE TERCERA

ENFERMEDAD Y CURACION EN LA MITOLOGIA GRIEGA

PARTE CUARTA

CONTAGIO, MANCILLA Y TRANSFERENCIA

PARTE QUINTA

TERAPEUTICA Y FARMACOPEA EPODICAS

PARTE SEXTA

LA ENFERMEDAD COMO POSESION DEMONIACA

PARTE SEPTIMA

TERAPEUTICA Y PROFILAXIS EXPULSATORIA

PARTE OCTAVA

LA MEDICINA SACRA DE ASCLEPIO

PARTE NOVENA

LA IATROMATEMATICA O MEDICINA ASTROLOGICA

Prólogo a la segunda edición (2004)

Ignacio Rodríguez Alfageme

Catedrático de Filología Griega. Universidad Complutense de Madrid

El lector debe saber al tener entre las manos esta obra que se encuentra ante un libro raro en todos los sentidos del término. Las circunstancias en las que apareció influyeron en su historia de modo decisivo. Su origen se encuentra en un proyecto ambicioso, muy en la línea de los grandes proyectos editoriales del siglo pasado, dirigido por el profesor Laín Entralgo: elaborar una historia universal de la Medicina. Así que su nacimiento se debió al encargo de cubrir un aspecto de la *Historia Universal de la Medicina,* que se publicó en 1972. Aquello que era en principio un capítulo con el epígrafe «La medicina en el período pretécnico de la cultura griega», se convirtió pronto en un libro. Los estudios filológicos en aquel tiempo no proporcionaban una visión de conjunto de los aspectos de la medicina antigua que quedaban fuera de la medicina hipocrática. Incluso los conceptos previos para abordar la investigación de aquéllos no habían sido elaborados sistemáticamente en el ámbito de la filología clásica y todavía producía cierto rechazo la aplicación de los métodos y conceptos procedentes de la antropología y la etnología a su estudio.

Había en esta actitud, como sagazmente hace notar Laín Entralgo en su «Presentación», un resto de la concepción romántica del «Milagro griego». En nuestras raíces culturales griegas no cabía admitir ningún elemento de sombra o de irracionalidad. Y esta mentalidad aún no se ha desterrado por completo. A veces, cuando se quiere explicar algún aspecto de la medicina hipocrática a partir de lo que se entiende en este libro como «medicina popular» se produce una reacción inesperada en los filólogos que se han dedicado toda su vida al estudio del *Corpus Hippocraticum.* Y es que a

pesar de las reticencias de algunos filólogos, muchos procedimientos terapéuticos de la medicina técnica no tienen más explicación que la que se encuentra en los capítulos de este libro. Éste viene a demostrar, aun sin pretenderlo, que la distancia entre una y otra medicina no es tan grande. De hecho en muchos ámbitos los límites no pueden trazarse con nitidez, y como ejemplo pueden ser suficientes los remedios que se proponen en los tratados ginecológicos del *Corpus Hippocraticum.*

A pesar de ello hemos de afirmar rotundamente que uno de los aciertos de este libro es el de definir el ámbito de la «medicina popular» y distinguir dentro de él la «medicina mágica» y la «medicina sacra»; todo ello contrapuesto a la medicina técnica, que intenta dar una explicación «racional» al proceso morboso y a la terapéutica que ha de aplicarse. De hecho la concepción de la enfermedad en estas distinciones juega un papel básico, así como en la terapéutica que habrá de aplicarse para su curación siguiendo los principios de cada una de ellas. Los casos en los que la enfermedad se considera un castigo divino, por una ofensa de cualquier tipo, requieren, como es lógico, los sacrificios propiciatorios más adecuados para aplacar al dios ofendido. En cambio, la concepción de la enfermedad como un hecho casual, debido a la *tyche,* por emplear el término griego, favorece otro tipo de tratamiento, que puede ser mágico, sin duda, pero que a la larga posibilita el nacimiento de una medicina técnica, porque en la base de su origen y existencia se encuentra el presupuesto de que la enfermedad y su curación obedece a una necesidad y no es algo arbitrario y dependiente de un ser superior.

Todo esto queda bien establecido de un modo natural y lógico en el libro de D. Luis Gil, hasta el punto de que no se aprecia la novedad del concepto que esto implica. Con este punto de partida el libro se organiza según las distintas formas de concebir la enfermedad, a las que se adjuntan las terapias correspondientes: a la concepción de la enfermedad como mancha le corresponden los tratamientos homeopáticos y alopáticos, entre otros, y a la concepción como posesión demónica, la terapéutica expulsatoria. Pero, evidentemente esto no cubre todos los procedimientos terapéuticos atestiguados en la historia de Grecia, sencillamente porque la concepción de la enfermedad va evolucionando a medida que los conocimientos filosóficos y científicos lo hacen. Este paralelismo se puede ver en las distintas concepciones propias de la medicina técnica de un modo evidente, pero no sólo en ellas. Tal como deja claramente establecido el autor, los distintos modos de concebir la enfermedad dependen del ambiente cultural en donde se ates-



Los dos planos de la curación:
la vivencia onírica y la acción curadora del dios Asclepio.
Museo Nacional de Atenas.

tiguan. Aunque no pueda establecerse siempre una relación unívoca entre los tipos de cultura y aquéllos, se puede afirmar, por ejemplo, que la concepción de la enfermedad como castigo está en relación con una cultura de la culpabilidad. Junto a ella se encuentran otras concepciones, como la concepción dinámica o la demónica, que tienen los visos de ser propias de otro patrón cultural. Pero, al mismo tiempo hay que tener muy presente, como advierte D. Luis Gil, que estas concepciones no son excluyentes, sino que conviven a lo largo de toda la Antigüedad y aun más tarde, trascendiendo así los límites que podría imponer un cambio en el tipo de cultura. Lo que se viene a demostrar con ello es que la medicina popular, en su sentido más amplio, está íntimamente relacionada con la sociedad de cada época y con todas las manifestaciones del pensamiento, desde la literatura, pasando por la filosofía, hasta la ciencia.

Quizá el caso más curioso y menos conocido de ello sea el influjo sobre la medicina de los descubrimientos y avances que experimentó el estudio de la astronomía en época helenística. En efecto, la iatromatemática lleva a sus conclusiones lógicas la idea de que cada parte del Universo o cada planeta tiene su parte equivalente en el cuerpo humano. Y así se establece un procedimiento diagnóstico y terapéutico basado en las cualidades que se atribuyen a los astros. La coincidencia en Egipto y en Oriente Medio de los grandes avances científicos relacionados con la astronomía en época helenística y la aparición de esta forma de medicina no es casual; desde Gémino y Posidonio la astrología formaba parte de los estudios astronómicos, e incluso el autor que llevó al nivel más alto la astronomía de la Antigüedad, Ptolomeo, fue conocido por su tratado de astrología, *Tetrabiblos,* que está en la base de toda la especulación de este tipo. Se funden así conceptos procedentes del ámbito persa con la idea, profundamente arraigada en el pensamiento griego, de que el cuerpo humano muestra una correspondencia muy estrecha con el Universo, en lo que se conoce como la equivalencia del Universo y el hombre o, por decirlo en términos más clásicos: «el hombre es un pequeño Universo».

La unidad cultural que se pone de relieve así trae como consecuencia que los grandes textos literarios de la Antigüedad adquieren una nueva luz, tanto en su sentido general, como en muchos aspectos particulares que sólo pueden entenderse cabalmente desde la perspectiva que señala esta obra. Los ejemplos de este hecho son innumerables: desde el mismo argumento de la *Ilíada,* hasta el mito de Edipo o la locura de Heracles, la literatura griega se encuentra salpicada de imágenes y afirmaciones que encuentran



El caduceo de Asclepio, símbolo de la medicina desde la Antigüedad.



La diosa Circe prepara una poción mágica.
Museo Nacional de Atenas.

su sentido último en creencias propias de la medicina popular. Ello es así, sencillamente, porque la enfermedad forma parte de las vivencias personales que afectan a todos los individuos por igual y en cualquier época y la respuesta que se puede dar a ello sigue un registro muy limitado. En todos estos aspectos *Therapeia* abrió el camino para cuantos se interesan por nuestros antecedentes culturales, tal como se encuentran establecidos en Grecia y Roma y perduran en muchos casos a través de la Edad Media hasta nuestros días, aunque ahora se les catalogue como supersticiones.

Con estos antecedentes sería de esperar que *Therapeia* hubiese alcanzado una difusión notable. Pero no fue así. Los libros tienen su propio destino, y éste nació en un momento difícil para la industria editorial. Al poco tiempo de su aparición la Editorial Guadarrama, que luchaba por sobrevivir en un ambiente no muy propicio, entró en quiebra y, en consecuencia, no hubo ningún programa de difusión. No se envió a reseñar en las revistas internacionales y eso ha hecho del libro casi un desconocido en la filología clásica europea. Buena prueba de ello son las pocas reseñas que han visto la luz sobre él: todas elogiosas y todas en revistas especializadas españolas. Pronto dejó de circular el resto de la edición y se convirtió en una obra inaccesible, salvo en las bibliotecas especializadas españolas. Las consecuencias de esto han sido que todavía hoy se encuentran afirmaciones en los estudios europeos y americanos relativas a la medicina griega que están desfasadas o son, simplemente, erróneas, cuando no nos encontramos con estudios que resultan en parte fallidos al no emplear los conceptos que ya había precisado y ordenado este libro. Desde este punto de vista la iniciativa de la editorial Triacastela de hacer una reimpresión no ha podido ser más acertada, porque vuelve a hacer accesible *Therapeia* a todos los estudiosos de la medicina griega y a cuantos se interesan por las respuestas que el hombre ha dado en la Antigüedad, pero no sólo en ella, al problema que plantea explicar la enfermedad y su vivencia.

THERAPEIA

LA MEDICINA POPULAR EN EL MUNDO CLASICO

PRESENTACION

Dos razones principales hacen ejemplar este espléndido libro de Luis Gil: su actitud frente al inframundo de la cultura griega y la maestría con que trata un tema tan complejo y vidrioso como la medicina popular de la Grecia antigua.

Nada más fácil que estimar y alabar la cultura griega cuando se hallaba vigente el canon de Winckelmann. Desde su aparición, con el epos *homérico, en el orbe de la expresión artística, Grecia habría sido luz, armonía, serenidad, perfección irrepetible. Renan, en su célebre* Prière sur l' Acropole; *Menéndez Pelayo, en su juvenil y entusiasta* Epístola a Horacio, *son los últimos representantes de la* devotio winckelmanniana. *«¡Tiempo feliz de griegos y romanos!», dirá este último, haciendo verso y nostalgia el beato sentir general de la escuela.*

Cambiarán radicalmente las cosas cuando Nietzsche y Rohde —precedidos, hay que decirlo, por la genialidad poética de Hölderlin y la genialidad filosófica de Hegel— descubran que tras el tradicional anverso apolíneo de la áurea medalla griega hay, no menos importante, un tormentoso y oscuro reverso dionisíaco. Grecia no fue tan sólo la cítara de Apolo, fue también la flauta de Pan, y según esta dúplice condición de su espíritu hay que entender su cultura, desde lo que en el Partenón es fuerza, además de ser forma, hasta lo que en Platón es vida, además de ser idea.

Pero el cambio de actitud va a hacerse escandaloso cuando,

ya en nuestro siglo, los helenistas se decidan a aplicar a la veneranda Hélade los presupuestos interpretativos y los métodos de estudio propios de la etnología y la antropología cultural. Ver analizados los hexámetros de Homero desde los modos «primitivos» o «salvajes» de pensar, sentir y actuar, ¿no hubiese sido algo así como una profanación para cualquier grecista winckelmanniano? La consideración de la cultura griega aus dem Geiste der Musik, según la consabida fórmula nietzscheana, ¿podía llegar hasta el extremo de incluir en esa música el estruendo elemental de los tam-tams selváticos?

Bien. Todo esto era necesario, porque de otro modo no podríamos comprender en su integridad el mundo helénico; pero no menos necesario es pensar que Homero, Píndaro, Fidias, Esquilo, Pericles, Sócrates, Platón y Aristóteles fueron griegos antiguos, y no tasmanios, bosquimanos o yakutos. Por lo cual, aun admitiendo sin reservas el carácter «primitivo» de los orígenes de la cultura griega, e incluso de buena parte de toda ella, forzosamente habrá que preguntarse por lo que hubo en aquellos remotísimos salvajes helenos del segundo milenio a. de C. para que de ellos nacieran, además de los katharmoí y los iatromanteis de los siglos subsiguientes, los creadores de la filosofía y la ciencia de Europa y el Occidente entero; para que la Grecia antigua haya sido la entelequia de la cultura occidental, según la archihelénica y certerísima fórmula del filólogo Schadewaldt.

Esto es lo que en su tan completo y admirable estudio de la medicina popular griega ha sabido hacer Luis Gil. Fundamento de él ha sido —aparte, claro está, el conocimiento minucioso y el atinado manejo de las fuentes y la bibliografía secundaria— la comprensión, la fina comprensión de esa enmarañada porción de la cultura helénica, según lo que acerca de la llamada «vida primitiva» nos han enseñado etnólogos y antropólogos; pero sin olvidar nunca que sobre ese mal explorado suelo histórico —y, en cierto modo, de él— nació, con Alcmeón de Crotona en la

Magna Grecia y con los asclepíadas de Cos en la franja jónica del mundo griego, la ingente hazaña del espíritu humano que con palabra no por azar griega denominamos «medicina técnica».

En las páginas de este sugestivo libro surgen y operan divinidades sanadoras, catartas, ensalmadores, iatromantes, «hombres divinos», hechiceros, sanadores más o menos próximos a los chamanes y a los medicine-men, *incubadores, meloterapeutas, rizotomas, astrólogos, invisibles manchas morbosas, démones maléficos y* kēres *de toda laya; pero también la preocupación constante por el engarce entre ese abigarrado inframundo médico y el mundo luminoso y prometedor que junto a él o sobre él inauguran Alcmeón e Hipócrates. ¿Qué hubo en el pueblo griego para que en su seno, además de esa medicina popular, naciese la medicina técnica? Más precisamente, y para no salir del tema que Luis Gil estudia: la medicina popular griega, ¿tuvo en sí misma rasgos que la diferenciaran de las restantes formas antiguas de la medicina trágica? ¿De qué modo fue «griega», y por griega fecunda, la medicina popular de la antigua Grecia?*

Tres motivos veo yo destacarse en la estructura de esa indudable peculiaridad: la imaginación de quienes la hicieron posible; su total carencia de dogmatismo; la tácita convicción de que la realidad, bajo forma de moira *o* anankē, *pone límites irrebasables a la acción mágica. El carácter multiforme, la permanente apertura a todo género de influencias, la como burbujeante movilidad de la medicina popular griega y, en definitiva, su apertura a la idea antimágica de una* anankē physeōs, *no podrían explicarse, a mi juicio, de otro modo. Y tampoco el penetrante encanto que en la contemplación de tanto desatino —para hablar con la engolada serenidad de la ciencia natural y positiva— pueden encontrar los abrumados lectores del siglo XX.*

El grupo de nuestros filólogos clásicos constituye una de las realidades más firmes y más nuevas de nuestra desigual vida científica. A él pertenece, con eminentes méritos propios, el autor

de este libro. ¿No lo está acaso demostrando con el solo hecho de haberlo compuesto? Sabiendo muy bien lo que me digo, quiero afirmar que, sobre el tema en él tratado, no hay en toda la bibliografía universal otro que pueda compararsele. Júzguese, según esto, la alegría con que he escrito estas apresuradas líneas prologales.

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Febrero de 1969

PARTE PRIMERA

ENFERMEDAD, SOCIEDAD E INDIVIDUO

1

HISTORIA DE LA MEDICINA Y ETNOLOGIA

El tema que vamos a tratar es una especie de tierra de nadie entre la historia de la medicina y la filología clásica. Como es natural, los historiadores de la medicina han concentrado preferentemente su atención en el campo mucho más atrayente y fructífero de la medicina técnica, y han descuidado éste de la medicina popular, que no ofrece prometedoras perspectivas desde el punto de vista de su especialidad. Por su parte, los filólogos clásicos han sido atraídos por los aspectos mucho más brillantes de la historia de la religión, de la religiosidad y de las creencias, y no han reparado casi en esta humilde manifestación de la vida y del espíritu antiguos. Y ello por un doble motivo. La medicina es una praxis, y como tal, cuando no se apoya en un sistema coherente de principios generales, tan sólo puede ser reflejada en un conglomerado de noticias sobre procedimientos dispares e ininteligibles las más de las veces, cuyo mismo carácter hace dudar seriamente que de ellos se logre extraer alguna conclusión firme. Y en la convicción de que *de singularibus non est scientia* se les relega a la condición de curiosidades eruditas impropias de una filología que aspira a ser científica. Por otra parte, en los contados casos donde era posible hallar una interpretación satisfactoria, los resultados obtenidos eran tan pobres que desanimaban al filólogo clásico, siempre ávido de esas lecciones magistrales

que se esperan encontrar en nuestros «clásicos». La imagen idealizada de griegos y romanos se refleja aquí, cual si de un espejo convexo se tratara, con perfiles tan grotescos que instintivamente es rechazada como impropia de aquellos hombres a quienes nos complace todavía considerar como arquetipos de nuestra civilización. El temor de perder el tiempo en nimiedades, por un lado, y el de encontrarse con el hombre primitivo o el salvaje, bajo el embozo de la toga o de la clámide, por otro, han desviado de este campo la atención de los profesionales de una filología que fue y quiere seguir siendo «clásica».

Al proponernos hacer de algún modo un estudio sistemático de la medicina popular griega, con sus prolongaciones en el mundo romano hasta los umbrales mismos de la Edad Media, nos es forzoso previamente hacer algunas consideraciones de método. Para lograr una comprensión más profunda de ciertos hechos del mundo antiguo, hoy día le es insoslayable al filólogo clásico salirse un poco de su campo y recabar auxilio de otras ciencias, como la antropología, la historia comparada de las religiones, la sociología, la psicología, que tanto auge han cobrado. Por esa misma razón nos es imprescindible, dado el tema que tratamos, conocer los métodos de trabajo empleados por los historiadores de la medicina que han investigado campos afines al nuestro. Y estas afinidades, nos guste o no a los filólogos clásicos, no pueden hallarse más que en el terreno de la etnología. Así que, para comenzar con buen pie nuestro trabajo, dedicaremos un breve comentario al método seguido por los historiadores de la medicina que se han interesado por los problemas de los orígenes de esta ciencia o por la descripción de los métodos terapéuticos de los pueblos primitivos. Y no es que incurramos, por huir de la idealización del mundo clásico, en el extremo opuesto de equiparar, sin más, a griegos y romanos con los salvajes de hoy día, sino que la índole del tema impone forzosamente esa elección. La medicina popular, como todas las formas de la superstición, tiene una modalidad *sui generis* de existencia, como al socaire de toda

evolución histórica. Y de ahí que el examen de sus manifestaciones más rudimentarias en las sociedades primitivas tenga un inestimable valor indicativo para el estudio de sus manifestaciones más complejas en las sociedades desarrolladas. A la luz de la comparación etnológica, hechos incomprensibles, desde el punto de vista de un estadio cultural avanzado, se revelan como reliquias de un pasado ancestral sumergidas, por decirlo así, en lo más profundo del subconsciente colectivo.

Escogeremos como ejemplo tres métodos, que provisionalmente podemos calificar de «histórico», «comparativo» y «estructural», como exponentes, en este campo de estudios, de un cambio de mentalidad científica, cuyos efectos son igualmente tangibles en otros muchos.

La mentalidad historicista de finales del siglo pasado intentó representarse el nacimiento de la medicina en términos de una gradual evolución, en un sentido darwiniano, que iba desde el *Vormensch* al hombre de las civilizaciones superiores. Un buen producto de esta mentalidad es el trabajo de Hofschlaeger [1], para quien la medicina nace de la tendencia instintiva a curarse propia de todo ser vivo y de la sistematización de la misma dentro de la magia y de la religión. El primate antepasado del hombre, como todos los animales, reaccionaría con movimientos instintivos de rechazo a los estímulos externos que le causaran dolor y desazón. El hombre, una vez que estuvo en posesión de instrumentos, se serviría de ellos para hacer más eficaz esa acción de alejamiento. En este proceso desempeñarían los insectos un papel fundamental. De sus picaduras, así como de las de las serpientes, y posteriormente de las heridas de guerra, el hombre se representó la enfermedad como la introducción en el organismo de un cuerpo extraño *(Fremdkörpertheorie)*, que puede extraerse, si es un ectoparásito, bien por succión, bien haciendo presión con los dedos, bien con una sencilla operación, tal como el levantar una costra con un cuchillo. Cuando la enfermedad es interna y se desconoce la naturaleza y la localización del cuerpo extraño, se hace

lo mismo, pero de una manera simbólica, mediante un proceso mimético, que representa plásticamente la extracción. De aquí arrancan las danzas y los cantos medicinales, que son el más antiguo precedente del exorcismo. Cuando del preanimismo se pasa al animismo, se estima que el cuerpo extraño introducido en el cuerpo del enfermo es un espíritu y se desarrollan todas las formas conocidas de exorcismo para lograr sacarlo fuera del paciente. Y este concebir los métodos terapéuticos como una acción expulsatoria es algo tan arraigado en la mentalidad del hombre, que hasta la misma medicina hipocrática se basa en la creencia de que los agentes farmacoterapéuticos favorecen la expulsión de la *materia peccans*.

El esquema de Hofschlaeger parece estar abonado por la realidad de los hechos en multitud de ocasiones, por ejemplo, en ese concebir la enfermedad como la herida de un dardo (cf. p. 121), cuya entrada en el cuerpo representaría la introducción en él de un cuerpo extraño. Pero, asimismo, cabe considerar que las flechas de Apolo y de Artemis representan el deseo de visualizar de algún modo la *actio in distans* divina, que en resumidas cuentas no viene a ser sino una variante del contagio (p. 153). Por otra parte, según habremos de ver (p. 249), no es tan fácil distinguir, como parece, una fase animista de una preanimista en las creencias de pueblos que, como el griego o el romano, hacen su aparición en la historia con un grado de evolución cultural elevado. Pero quizá el lado más flaco de esta manera de representarse los hechos resida en su excesivo optimismo racionalista. Como todos los buenos historicistas y evolucionistas, Hofschlaeger está convencido de que lo simple antecede a lo complejo, y de ahí que proponga como principio de investigación de todas las medicinas pretécnicas el examinar cada una de sus formas singulares en su puro valor práctico, desatendiendo las adiciones «posteriores» de la magia y la religión, que no pueden deberse a una experiencia primitiva.

Pero este método, que permitiría hacer la historia de una me-

dicina empírica químicamente pura, anterior en su origen y paralela en su evolución a la medicina sacra y a la medicina mágica, se revela como una quimera según lo ha puesto de relieve Ackerknecht [2]. Los modernos se han dejado engañar por la «falacia sanitaria» de ciertos actos de la medicina primitiva de eficacia reconocida, pero cuyo fundamento terapéutico no era precisamente racional, sino místico o mágico [3]. A pesar de que los pueblos primitivos reconocen enfermedades naturales (por ejemplo, las indisposiciones muy ligeras, como los resfriados, y las muy frecuentes) frente a las sobrenaturales, y a despecho de que en muchos de ellos existe un herborista conjuntamente con el *medicine-man,* hay una verdadera inconsistencia en el uso terapéutico de elementos naturales y sobrenaturales: una enfermedad puede ser interpretada de un modo u otro, e incluso una enfermedad sobrenatural puede ser tratada racionalmente. La razón de esta inconsistencia estriba en que nos hallamos en una situación en la que no se ha desarrollado una noción general de lo «sobrenatural» como diferente y opuesto a lo natural. Una separación neta entre lo sagrado y lo profano, lo mágico y lo científico, no existe en la medicina primitiva. Todo esto no quiere decir que el pensamiento primitivo sea prelógico, es decir, que se rija por unos principios distintos de los que rigen el pensar del hombre moderno, sino que sus premisas, sus intereses y valores difieren de los nuestros. La diferencia no es esencial, sino gradual, pero sí lo suficientemente grande como para dar origen a contextos culturales de contenido y apariencia radicalmente distintos. Mejor, pues, que esforzarse en trazar una línea evolutiva, imposible de reconstruir *ab initio,* porque no se cuenta con datos concretos de los procedimientos terapéuticos del *Vormensch,* es tipificar los principios básicos con los que opera la medicina primitiva. Cabe, por tanto, ensayar con ciertas garantías de objetividad, siempre que se opere con materiales documentados y conocidos, el método comparativo.

Dejando de lado los diversos procedimientos de adivinación

empleados para el diagnóstico y el pronóstico de las enfermedades y cuantas súplicas, votos, sacrificios y ofrendas a los dioses se hacen con fines terapéuticos, los principios en que se basa la medicina de los pueblos primitivos han sido resumidos por Ch. Coury [4]. Antes de la fase animista, el hombre primitivo tiene una vaga noción de «fuerza», de carácter más o menos material, que emana de las cosas de un modo espontáneo o provocado por la acción del mago. Estas fuerzas tienden a transmitirse por contacto y entran en relaciones mutuas de atracción y repelencia (*similia similibus, contraria contrariis*). De ahí la práctica de remedios homeopáticos y las curas por contrarios. El contacto con estas fuerzas produce la enfermedad, que en su fase, dijéramos, de sobreañadido externo puede disolverse, «lavarse», con ritos purificatorios y elementos catárticos como el agua. Si han penetrado ya en el organismo, otros procedimientos, como la succión, apertura de orificios para su salida (trepanación) o clisteres, se ponen en práctica. Esto implica tener un conocimiento empírico de ciertas plantas. Pero el mero conocimiento empírico de las mismas no basta: la «fuerza» de las plantas debe ser invocada o reforzada por la palabra mágica, que a su vez es una emanación dinámica de quien la profiere y tiene entidad y pervivencia autónomas. La palabra desempeña un papel fundamental en la medicina de los primitivos. La extracción de la enfermedad puede hacerse por vía de contagio a una persona, a un animal (transferencia y sustitución). Como profilaxis se emplean amuletos, talismanes, fetiches que transmiten su fuerza a quien los porta, y rechazan la de la enfermedad. Cuando al dinamismo le sucede el animismo, las enfermedades se conciben como démones, que toman asiento en el interior del enfermo y las prácticas expulsatorias se reinterpretan en este nuevo sentido, aunque ahora la mímica y los gestos (que reproducen simbólicamente una operación que se pretende realizar en el interior del organismo sobre algo que no se ve) son fundamentales. La palabra adopta la forma de exor-

cismo, de conminación bajo amenazas terribles a la salida del demon maligno.

El esquema trazado en líneas muy generales, omitiendo un número indefinido de rasgos singulares, reaparece en la medicina popular de todos los pueblos de las más diversas épocas y lugares. Igualmente, con sus variantes, lo encontramos también en Grecia y en Roma. Desde el punto de vista, pues, de las ideas generales, nuestro estudio conduciría a unas conclusiones un tanto decepcionantes para el filólogo clásico y para el antropólogo en general. No obstante, esta manera de ver las cosas bajo la lente de las generalizaciones conduce a una imagen deformada de los hechos concretos de cada pueblo. De la misma manera que los colores fundamentales son unos pocos y las mezclas que de ellos se pueden conseguir son infinitas y diversísimas, las técnicas y representaciones pictóricas, según las consideraciones extratécnicas (simbolismos, creencias, etc.) de cada pintor, así son los métodos de la medicina popular en sus diversas manifestaciones en cada pueblo. La medicina, como el derecho, el arte, es una institución social, y su estudio no puede hacerse desligado del *cultural pattern,* es decir, del contexto estructural de la cultura de cada pueblo, de su urdimbre de creencias, valores, ideales y de su organización social y política. Ackerknecht [5] ha insistido en este aspecto, demostrando con el estudio estructural de la medicina de tres pueblos primitivos, los indios *cheyennes* de Norteamérica, pueblo guerrero y cazador de organización patriarcal; los *dobuanos,* una tribu agrícola matrilineal de los papúes-melanesios, y los *thongas* de Lourenço Marques, cuán diverso era el panorama ofrecido por sus distintas medicinas. Las conclusiones generales a que llegaba en su estudio eran:

1.° No hay primariamente una sola «medicina primitiva», sino muchas medicinas diferentes.

2.° Las diferencias entre las medicinas primitivas son mucho menos diferencias de elementos (tienen gran número de ellos

en común) que diferencias en la estructura *(pattern)* medicinal que construyen y que está condicionada fundamentalmente por la estructura cultural.

3.° El grado de integración de los diferentes elementos de la medicina en un todo y de la medicina en su totalidad en el contexto cultural *(cultural pattern)* varía considerablemente.

Estas conclusiones de Ackerknecht son de gran interés para nuestro estudio. De acuerdo con ellas se podrían establecer diversos tipos de praxis medicinal, según las diferentes contexturas culturales de Grecia y Roma, consideradas en sus rasgos diferenciales, o seguir sus variaciones diacrónicamente en las distintas épocas, según la transformación de los *cultural patterns*. Cabría, pues, hablar en Grecia de una medicina arcaica, clásica, helenística, imperial y en Roma hacer otro tanto. Evidentemente es esto algo que puede ensayarse y atribuir, por ejemplo, con bastantes visos de verosimilitud la difusión de la medicina catártica en la época arcaica, frente a los más sobrios procedimientos terapéuticos de Homero, a la transición de la *shame-culture* o cultura del pundonor, o la *guilt-culture* o cultura de la culpabilidad [6]. Pero, por desgracia, esto sólo sería factible en muy pocos casos por ausencia material de datos. Las fuentes de época arcaica y clásica son muy parvas en su información sobre las prácticas curativas empleadas, a las que sólo se refieren en términos genéricos y vagos, dejándonos completamente a oscuras sobre las creencias que las sustentaban. ¿Hemos de concluir, por ello, con Edelstein [7], que la magia no tuvo importancia en la vida griega hasta el siglo III a. de C.? El *argumentum ex silentio* no es concluyente.

Ciertas figuras del mito, como Circe y Medea, las alusiones al uso de la *epōdē* de autores como Píndaro, la descripción tucidídea del comportamiento de sus contemporáneos durante la peste de Atenas, la polémica del *De morbo sacro,* ciertos pasajes de Platón, el «Supersticioso» de Teofrasto, etc., vienen a demostrar lo contrario. La índole especial de nuestras fuentes, aristocrá-

ticas, cultas, de gran altura intelectual, explica ese silencio y ese eludir el tocar aspectos de la vida de sus contemporáneos que repugnaban a la sensibilidad o al intelecto. ¿No rezuman los diálogos platónicos desprecio a las *doxai,* opiniones infundadas del vulgo, que en su denominación griega de «los muchos» equivale a la mayoría de la población?

El método preconizado por Ackerknecht puede emplearse en sociedades simples y poco desarrolladas, como las de ciertas tribus aisladas y retardatarias. Es muy difícil de aplicar, en cambio, en organizaciones estatales tan complejas como la de la polis griega, por la sencilla razón de no existir la misma integración en el contexto socio-cultural de los diversos estamentos de la sociedad. En Esparta, el *cultural pattern* de los espartiatas era completamente diverso del de los hilotas o periecos. En Atenas, descontadas las diferencias de educación individual, el *status* de los ciudadanos difería del de los metecos y no digamos del de los esclavos. Si los diversos estamentos sociales que integraban estas organizaciones políticas complejas tenían diferentes escalas de valores, diversos o encontrados intereses políticos, cultos religiosos distintos, hasta diverso aspecto físico, según demuestra el conocido episodio de Tersites en el canto segundo de la *Ilíada,* ¿no se reflejarían todas estas diferencias en las maneras de concebir la enfermedad y su terapéutica?

El problema se agrava más a finales del siglo V a. de C., a partir del desarrollo de una medicina técnica, que coexiste, a lo que nos consta, pacíficamente, con la medicina sacra de los templos de Asclepio y se opone rotundamente a las pretensiones de la magia. Los ataques de los médicos a las prácticas de los magos son una prueba evidente de su vitalidad y de su difusión, al menos entre ciertas clases sociales. La misma diversidad de nombres con que se les designa, *kathartai* («purificadores»), *thytai* («sacrificadores»), *alazones* («impostores»), *apomaktai* («enjugadores»), *telestai* («iniciadores»), etc., es asimismo un expresivo exponente de la multiplicidad de prácticas ancladas en los niveles más

bajos de la religiosidad, o de la superstición, en toda la historia de Grecia. Otro tanto cabe decir de Roma, de cuya medicina «técnica» en época republicana apenas sabemos nada, pero de la que tanta información deparan Varrón y Plinio en sus vertientes populares. El aluvión de esclavos de toda procedencia que, como resultado de la conquista del Mediterráneo oriental y occidental, se derramó sobre Roma no sólo alteró, como reconocen los historiadores, las características raciales de los pobladores de la península itálica, sino también su trasfondo cultural y su mentalidad.

En la amalgama de gentes de diversa condición que era la *polis*, o en el inmenso crisol de razas que fueron las monarquías helenísticas o el imperio romano, el individuo quedó desligado de las ataduras que férreamente lo mantenían asido al *cultural pattern* del grupo étnico al que originariamente pertenecía. A lo largo de un milenio, la historia de la humanidad en las riberas del Mediterráneo, hasta cierto punto, no es sino la historia de la emancipación del individuo de los vínculos de solidaridad que le unían a grupos más o menos amplios: el clan y la tribu primero, la *polis* después, el estado terreno por último. El hombre gradualmente fue cobrando conciencia de su individualidad y de los fines propios, intransferibles e irrenunciables a que debía encaminarse su existencia personal: miembro leal y obediente de la tribu en un principio, ciudadano consciente y patriota después, luego ser autónomo y libre con vocación cosmopolita y, por último, criatura de Dios predestinada a un fin sobrenatural, peregrino en la tierra y miembro de la ciudad de Dios. ¿No habrían de reflejarse todos estos cambios en la valoración de la salud y de la enfermedad, en la manera de vivenciar las dolencias, en la forma de combatirlas, en la apreciación de los «curadores del cuerpo» y de los «curadores del alma»? Si bien la enfermedad, hasta cierto punto, es una convención social, no es menos cierto que tiene una realidad en sí y una realidad psicológica, vivencial, diferente en cada uno de los aquejados de ella. Ackerknecht, por supuesto, tiene razón en insistir que sólo son enfermedades aque-

llas reconocidas como tales por el grupo humano donde se desarrollan. Tribus de América del Sur que arrastran la sífilis desde siglos consideran completamente normales las deformaciones que dicha dolencia comporta y estiman, por el contrario, enfermos a quienes no adolecen de ellas. Para los chinos de antaño, los pies deformados de sus mujeres eran, asimismo, lo normal, en tanto que el desarrollo pleno de estas extremidades en las extranjeras era tenido por una aberración. No obstante, el hecho objetivo no puede negarse: la realidad de una espiroquetosis endémica en un caso y la existencia de prácticas para impedir el crecimiento normal de unos miembros en otro.

La sociedad, empero, al definir a su modo lo patológico, opera con un sentido propio de la normalidad y califica de enfermo a todo cuanto pugna con él. Vale esto especialmente para las enfermedades mentales. Ackerknecht, insistiendo en su punto de vista «social» de la enfermedad, ha consagrado un trabajo a criticar la actual tendencia de los historiadores a servirse de términos tomados de la psiquiatría moderna para calificar comportamientos históricos individuales o colectivos. «El *psychopathological labelling,* a lo sumo, no parece ser sino una expresión de desesperación, una actitud específica de nuestra cultura hacia lo desconocido» [8]. El diagnóstico de normalidad o anormalidad psíquica sólo puede hacerse con referencia a la adaptación o inadaptación, integración o marginación dentro de un contexto sociocultural determinado: la normalidad en gran parte está determinada culturalmente. Implica esto ciertamente un aviso muy de tener en cuenta contra la arrogante aspiración de la ciencia a dar validez absoluta a los conceptos con que opera, pero no una renuncia al estudio de este capítulo (o de otros no menos importantes) de la historia de la medicina, toda vez que no niega la existencia de desajustes de integración de los individuos con la sociedad o el grupo concreto a que pertenecen. Tan sólo exige una doble consideración de los comportamientos y actitudes tanto con respecto a lo tenido por normal en una sociedad dada («auto-

normal»), como a lo que nosotros actualmente consideramos como tal («heteronormal»).

Pero este abordamiento socio-cultural de los problemas, si fecundo en lo referente a la historia de la medicina técnica o al estudio patográfico de una personalidad concreta por su sintomatología histórica, es decir, por lo que de sus padecimientos, comportamientos y actitudes nos dicen «los demás», muestra en seguida sus limitaciones. Su validez sería incuestionable, si en cada momento únicamente existiese un solo tipo de medicina, bien integrado en la sociedad correspondiente, y en el supuesto de que todos los testimonios hiciesen, de acuerdo con sus principios, la descripción de los aspectos diversos de un cuadro sintomático determinado. Pero ¿qué decir cuando los testigos enjuician los hechos bajo distintas premisas, o es el mismo enfermo quien por su formación, por su afectividad o por cualquier ignoto motivo interpreta equivocadamente los principios de la medicina de su tiempo? En este caso, junto a la realidad objetiva de la enfermedad, a lo que la enfermedad era para la medicina (o las medicinas) de la época y es para la medicina actual, habría que considerar lo que era para el enfermo en cuestión en su realidad, en su sintomatología y en su significación personal. Junto a los restantes planos el historiador, muy en especial el biógrafo, debe tener siempre presente el plano vivencial de la enfermedad, toda vez que lo que primariamente existe son enfermos concretos y no «enfermedades». Bien es verdad que este plano está condicionado poderosamente por el *cultural pattern* donde el individuo vive inmerso, pero no menos cierto es que el factor creador de esas superestructuras culturales que se imponen y condicionan al individuo no es sino la suma de las vivencias individuales que cobran, al comunicarse y transmitirse de generación en generación, una especie de existencia autónoma, institucionalizada e independiente de los cambios que en ellas pueda operar el individuo. Esta teoría, la del subconsciente colectivo de Wundt, la saussuriana del lenguaje, se puede aplicar a todos los hechos culturales

y muy concretamente a la medicina técnica o popular. Supuesto un modo de interpretar, de valorar y de vivir la enfermedad distinto del habitual en un grupo ampliable de individuos, se ha de admitir correlativamente, en el transcurso de unas generaciones, un cambio en el sistema de nociones y actitudes medicinales. Restos de *cultural patterns* anteriores perduran junto a las innovaciones, marginados a la manera de los arcaísmos del lenguaje, o sumergidos en las capas más profundas del subconsciente colectivo a la manera de los «arquetipos» de Jung. Creemos firmemente que este plano vivencial es un factor primordial en la evolución de la medicina en todos sus aspectos, tanto técnicos como «populares», entendiendo por tal cuanto cae dentro de la empiria, la magia y la religión. Según la valoración y el significado que dé el paciente a su dolencia, así serán también la índole de los remedios que busque, la naturaleza del «curador», y los términos en que se desarrolle la relación curador-enfermo. Todo ello no puede por menos de afectar a la estimación y *status* social del médico, o del «curandero», y de influir poderosísimamente en la evolución de la medicina técnica o en la conservación, y hasta en el remozamiento, bajo formas nuevas, de los procedimientos ancestrales de la medicina popular.

2

LA ENFERMEDAD COMO VIVENCIA

Entre los actuales historiadores de la medicina ha sido Laín, que a las dotes de historiador y de filólogo une la perspicacia intelectual del filósofo, el primero en prestar la atención debida a este plano de la enfermedad. El avance metodológico que supone esta consideración de los hechos frente a las limitaciones del

método positivista de Hofschlaeger y el estructural de Ackerknecht es grande. Hofschlaeger, y con él, más o menos conscientemente, los historiadores finiseculares, preconizaba la observación objetiva de los distintos procedimientos terapéuticos para extraer de ellos conclusiones sobre su puro valor práctico, abstracción hecha de las asociaciones posteriores de los mismos con el pensamiento religioso o mágico que desfiguraban su prístina finalidad. Ackerknecht, que puso de relieve las limitaciones de dicho método y los peligros de la «falacia sanitaria», optaba por considerar la medicina como un elemento más de una estructura socio-cultural, es decir, de un sistema cuyos componentes son lo que son por el juego de sus relaciones mutuas. Ambos métodos pueden dar óptimos frutos en lo atañente al plano objetivo de la enfermedad, cuya «realidad» es definida por el estado actual de los conocimientos técnicos de cada época y, si se quiere, por la convención social. Ahora bien, no permiten ahondar en las raíces mismas de esas convenciones sociales definitorias de lo patológico, porque precisamente desatienden los factores que en último término las determinan, y éstos no han de buscarse sino en la estructura de la enfermedad como contingencia personal, como condicionante psicológico, biográfico e histórico.

Condición previa a la comprensión de los hechos es disponer de un análisis fenomenológico de ese modo aflictivo de vivir que impone la dolencia morbosa y hacerse una clara idea de los aspectos de la realidad humana que dicha forma de vida, mejor que nada, pone de manifiesto. Una vez en posesión de este instrumento de interpretación, acrónico por cuanto que los mecanismos psicológicos del hombre, aunque difieran los estímulos de su puesta en marcha, no varían con el tiempo, se está en situación de establecer una tipología de actitudes frente a la enfermedad. Estas actitudes, a su vez, se traducen en un puñado de interpretaciones típicas que, aunque variables en los detalles, guardan una sensible identidad de fondo. Son variables por la lógica presión del *cultural pattern* en los esquemas mentales con

que el hombre organiza, estructura e interpreta la realidad exterior e interior, por la mayor o menor toma de conciencia de uno u otro de los aspectos de esa realidad, por las mismas diferencias de psicología de grupo o individual. Son muy semejantes, por no decir idénticas, en su fondo, porque arrancan de una misma base, porque se apoyan sobre unas mismas experiencias de dolor, sobre un mismo sentimiento de amenaza, de soledad y de angustia, y sobre las mismas ansias de hallar refugio y remedio por parte del individuo enfermo.

En lo que sigue vamos a comentar sucintamente el análisis efectuado por Laín[9] en las diversas interpretaciones históricas de la enfermedad (más bien diríamos de su tipología interpretativa vivencial) y en las connotaciones que, en cuanto experiencia vivida, permite descubrir en la existencia humana, para ilustrar después con unos cuantos testimonios cómo sus conclusiones hallan refrendo, con ciertas puntualizaciones de matiz, en la realidad concreta de los hechos de la Antigüedad clásica. Al propio tiempo, anticipándonos quizá a lo que pudiera ser objeto de una nueva investigación por su parte, señalaremos la correlación que existe, a nuestro ver, entre las diversas interpretaciones griegas de la enfermedad y el mayor o menor relieve otorgado a esas notas constitutivas del ser humano cuya realidad deviene palpable cuando se está enfermo. Por último, habida cuenta del carácter histórico de nuestra investigación, nos interesa asimismo referir en lo posible todo ello a los *cultural patterns* del mundo antiguo y dar la debida importancia que tuvo en la forma de vivenciar la enfermedad a la dicotomía, cada vez más tajante y neta, que se estableció entre el alma y el cuerpo.

Las interpretaciones que, según Laín, se han dado en la historia a la enfermedad son fundamentalmente cuatro: castigo divino por un pecado cometido, azar fortuito, desafío al poder del hombre y prueba, tanto de la paciencia y grandeza de ánimo del paciente como de la paciencia y amor al semejante de quienes le rodean. De ellas, la más antigua es la primera. Típica de los

pueblos semíticos (en asirio una misma palabra, *shêrtu,* designa tanto el pecado como la impureza moral, la cólera de los dioses, el castigo y la enfermedad), está atestiguada en Grecia desde Homero. Una concepción semejante presupone en quienes la tienen estar en posesión de un fuerte sentido de la dependencia con los dioses, un fuerte sentido también de la responsabilidad individual y el reconocimiento de que el hombre puede pecar. Es propia de las culturas en las que hay generalizado un sentimiento de culpabilidad (las *guilt-cultures* en la terminología de Ruth Benedict). Por el contrario, la noción de la enfermedad como contingencia fortuita es exclusiva del pueblo griego. La filosofía jónica, la tragedia ática, la medicina hipocrática, descartan la explicación punitiva por insatisfactoria moralmente y conciben la enfermedad como un azar de la *tychē,* como un percance desdichado, o bien como algo que entra necesaria e ineluctablemente en el orden natural de las cosas. En uno y otro caso la dolencia morbosa plantea un desafío al poder del hombre, al que se da una réplica mágica o técnica. El mago que no ha reconocido la necesidad inmanente de las cosas, salvo en lo que sus operaciones se opongan a la voluntad de los dioses o en los fallos de ejecución del acto mágico, cree estar en posesión de un poder ilimitado para combatirla. La medicina técnica griega, consciente de esa necesidad, sólo cree estar en situación de impedir la mala suerte de la enfermedad o de ponerle remedio en virtud de un saber empírico de las regularidades «necesarias» de la naturaleza, de lo que hay en ellas de *anankē.* En la que estima fatal por entrar en la ordenación «necesaria de las cosas», el médico griego renuncia a intervenir. Un precepto del tratado hipocrático *De arte* ordena a los médicos «abstenerse del tratamiento de aquellas personas que ya están dominadas por la enfermedad, puesto que en tal caso se sabe que el arte médica ya no es capaz de nada» (IV, 14 L.).

El concebir, por último, la enfermedad como una prueba supone darle un significado en la vida personal, supone hallarle

una causa final muy diferente a la que le atribuía (la de expiación) la concepción punitiva. Esta es la concepción que sublimaría el cristianismo: «A la enfermedad la reciben los justos —escribía San Basilio a Anfiloquio— como un certamen atlético, esperando grandes coronas por obra de la paciencia (*Ep.* 236, n.° 7).»

Más adelante veremos que de estas cuatro actitudes, la última considerada por Laín como específicamente cristiana, despunta también en Grecia bajo el influjo del estoicismo y como resultado de la sobrevalorización del alma y menosprecio progresivo del cuerpo. Veremos también que frente al dilema resignación o desesperación, según se le encuentre o no un significado a la dolencia morbosa, los griegos adoptaron una postura intermedia, la de la serena aceptación, que, pese a su apariencia estoica, se halla ya implícitamente exigida por la noción hipocrática del morbo como contingencia fortuita o necesidad natural. Pero, antes de pasar a otras consideraciones, nos interesa, porque a ellos nos habremos de referir en adelante, enumerar algunos de los resultados a que le lleva a Laín [10] la consideración «metafísica» de la enfermedad. Considerada como realidad «en mí» —y por ende en nosotros y en todo el género humano—, la enfermedad le pone al hombre de manifiesto una serie de notas constitutivas de su existencia, que en el estado de normalidad psicosomática no se le evidenciarían con tanta nitidez y apremio. Son éstas, en la formulación lainiana, la corporalidad, la coexistencialidad, la vulnerabilidad, la capacidad de apropiación, la doloribilidad y el valor de la existencia. De esta constelación de limitaciones y de cualidades del ser humano creemos que una de ellas es el factor decisivo en la manera de afrontar la enfermedad y, desde luego, en el modo de su interpretación. Nos referimos a la capacidad de apropiación que no desempeña un mero papel pasivo o receptivo, sino uno activo y creador. Las restantes facetas de su realidad doliente se le muestran al enfermo atenuadas o aumentadas, según su aptitud o su inepcia para incorporar a su yo un elemento doloroso, irritante y perturbador. Las otras connotaciones,

si bien se presentan con una evidencia inmediata o mediata, caen, pues, más o menos, bajo el control de la capacidad de apropiación. Corporalidad, doloribilidad, vulnerabilidad, forman entre sí un contexto de evidencias inmediatas, cuya base es la experiencia sensorial. La coexistencialidad y el valor de la existencia individual son, por decirlo así, segundas evidencias desprendidas de elementales reacciones de autodefensa: la búsqueda ansiosa de una respuesta solidaria, de un apoyo en la aflicción, el sentimiento de peligro y la añoranza de un bienestar psicosomático cuya pérdida obliga a ponderar en lo que vale la salud. Pero la apropiación de la dolencia, que no sólo es un sentirla en mí, sino un sentirla como mía, como parte integrante de mi vida personal, lo que es el caso especialmente de las enfermedades crónicas, es algo que rebasa la esfera de los hechos psíquicos primarios y exige no sólo un reconocimiento intelectual, sino un asentimiento de la voluntad. Es un movimiento emanente del núcleo mismo de nuestra personalidad y que exige una toma de conciencia previa de las otras connotaciones de la realidad personal y una valoración de los datos que la situación patológica de dicha realidad depara. De ahí, pues, que, aunque condicionada por estos cofactores, la apropiación de la enfermedad sea, asimismo, un factor determinante del mayor o menor relieve que cobran unos u otros en la interpretación personal de la dolencia, por cuanto que presupone una valoración y una jerarquización previa de las otras facetas de la existencia individual. Como acto del yo consciente, la apropiación de la enfermedad está condicionada no sólo por la coyuntura patológica, sino también, en mayor o menor grado, por todas las categorías con las que el yo interpreta y valora su experiencia: las convicciones religiosas, las normas éticas, las convenciones sociales, etc. Pero, con todo y eso, la manera de aceptar e interpretar la enfermedad es siempre un acto estrictamente individual que da la tónica de la gama de virtudes y defectos que adornan o desdoran una personalidad concreta.

3

LA ACTITUD GRIEGA ARCAICA Y CLASICA

Podría, efectivamente, parecer obvio, cuenta habida de que el vivir es una constante referencia al yo de todos los acontecimientos de la vida personal en términos de apropiación, que este apropiarse afecta también a la enfermedad. Ahora bien, ¿en qué sentido puede un hombre decir que una enfermedad es «suya», que forma parte de un sistema vital cuya nota característica es la intencionalidad? ¿Cómo justificar su interferencia en ese continuo proyecto que es la vida? Dicho en otros términos: ¿cómo responder a la pregunta del «por qué» de la enfermedad en su doble sentido genético y final? Si la explicación genética de unas cuantas enfermedades era obvia (trauma, accidente, acción del ambiente, etc.), la inmensa mayoría estaban sumidas en el mayor de los misterios, y asimismo era harto difícil hallar en ellas una clara finalidad. Por otra parte, el enfermo no siente tanto interés por el diagnóstico objetivo como por la pronta curación.

El aducir las causas inmediatas de la dolencia, la acción de agentes patógenos, el influjo del ambiente, la predisposición natural a contraerla, etc., si bien satisface la curiosidad «científica», no tranquiliza, en cambio, la inquietud del paciente, que para dar cabida al proceso morboso en la trama de su vida personal se afana por buscarle una explicación remota más profunda o una finalidad. Los que explicaran —venía a decir el Sócrates del *Fedón* a sus amigos— que yo me encuentro aquí sentado conversando con vosotros porque tengo articulaciones, músculos y tendones que me permiten adoptar esta postura, marraría la verdadera causa de mi presencia, aquí en la cárcel, a saber, la de que me han condenado a muerte y yo he aceptado esa condena. Para

interpretar la enfermedad como algo propio, para integrarla en la realidad concreta del yo, hacen falta algo más que explicaciones naturalísticas: la enfermedad no debe simplemente ser algo accidental o gratuito, necesita desempeñar una función en el contexto de la vida personal. Lo contrario sería un absurdo, algo en pugna con toda la experiencia humana que en cada acción, en cada efecto, descubre una finalidad. Los primitivos actuales, los griegos de época arcaica y con ellos todos los pueblos vecinos, menos sofisticados que el hombre moderno (a quien tan doloroso se hace precisamente el absurdo de la muerte y de la enfermedad), identificaron esa función con un castigo de lo alto por un quebrantamiento voluntario o involuntario de la voluntad divina. Con ello se le daba una cumplida explicación genética y funcional. Las objeciones a que tal noción se prestaba, cuando una dolencia terrible aquejaba a un inocente, las resolvía la teoría de la herencia. La venganza de Zeus —dice Solón en su *Elegía de las Musas*—, aunque lenta, se abate inexorablemente sobre el culpable, y cuando así no ocurre en vida de éste, «pagan sus crímenes seres inocentes, sus hijos o su linaje posterior» (fr. 1 Adrados). Con ello se desvelaba el misterio que envolvía a dolencias inexplicables de otro modo: la sociedad y el enfermo las aceptaban como un restablecimiento del orden alterado por la acción unilateral culposa. La enfermedad servía de castigo en primer grado y de aleccionamiento en segundo y tercero hasta la quinta generación. El esquema, tan viejo como Homero (p. 120), lo veremos repetirse insistentemente en la mitología (p. 104 ss.).

Creemos que esta «apropiación» a título punitivo de la enfermedad está estrechamente vinculada a una viva conciencia de algunas de las connotaciones de la realidad humana que permite descubrir el estar enfermo. Sin proponérselo, Laín nos da una clave para interpretar de un modo coherente ciertos aspectos espirituales de la Grecia arcaica descubiertos por la investigación filológica e histórica. El enjuiciamiento punitivo de la enfermedad presupone tener una sensibilidad agudizada a sus aspectos

dolorosos, por cuanto que, de lo contrario, no hubiera podido sentirse como castigo; presupone, asimismo, un reconocimiento de la indefensión del hombre y una alta estima del cuerpo, que deja traslucir, siquiera negativamente, el temor al dolor físico. En la manera arcaica de vivenciar la enfermedad son, pues, la corporalidad, la doloribilidad y la vulnerabilidad los aspectos existenciales del hombre que destacan en primer plano. Todo ello encaja perfectamente dentro del llamado «pesimismo griego» y encuentra su adecuada expresión en los poetas arcaicos, cuyas quejas sobre la caducidad de la vida, las penalidades de la vejez y el tormento de la enfermedad son de todos conocidas. Correlativamente, en pocas épocas habrá gozado la salud somática, salvo quizá en la nuestra, de tan alta estimación como proclama el famoso escolio ático atribuido a Simónides:

Tener salud es lo primero y mejor para un hombre mortal;
lo segundo, haber nacido hermoso de cuerpo;
lo tercero, tener dinero ganado honestamente;
lo cuarto, disfrutar de la juventud con los amigos.

(Scol. Att. 7 Diehl).

Salud, prestancia corporal y juventud, por cuanto que la vejez viene a ser una especie de enfermedad (p. 124), no en vano aparecen en asociación estrecha.

La concepción punitiva de la enfermedad corresponde a la fijación en el subconsciente colectivo de una modalidad de apropiación, característica de unos hombres que, aun teniendo un acentuado sentido teonómico de la existencia, empezaban a descubrir la intimidad y a plantearse vivamente el problema de la responsabilidad moral. Rechazado por injusto el castigo morboso de los inocentes, desde finales del siglo v a. de C., al menos entre las clases ilustradas, la noción punitiva de la enfermedad tendía a

desaparecer, con lo cual se hacía difícil encontrarle una satisfactoria justificación finalista.

La instintiva rebeldía del enfermo a aceptar en su persona la enfermedad como percance desdichado podía paliarse con la confianza en el médico y en la eficacia de su arte. Los griegos del siglo v, conscientes y orgullosos de las realizaciones del género humano, según refleja el conocido estásimo de la *Antígona* sofoclea (vv. 332-364)[11], comienzan a sentir la enfermedad a la manera de un desafío a la capacidad del hombre que puede tener un desenlace feliz, gracias a los recursos incontables de la inteligencia. Ello implica mayor serenidad en el enfoque de sus manifestaciones tremebundas y el dar mayor realce a ciertos aspectos de la realidad humana hasta entonces no percibidos con tanta viveza. Correlativamente a los progresos de la democracia, que hicieron percatarse de su importancia política a los innúmeros Tersites de antaño, hay en la medicina hipocrática un respeto insólito a la realidad como persona del paciente, por encima de toda consideración de *status* social o de origen étnico. Por otra parte, y quizá también como reflejo de una nueva situación política, se valora muy distintamente esa humana coordenada de la coexistencialidad. El respeto a la vida del semejante, la solidaridad en el dolor, se plasman en la «amistad médica» que preside las relaciones médico-enfermo en toda la medicina hipocrática.

Esta nueva actitud la define Laín[12] como una tecnificación del instinto de auxilio, una concepción no sólo técnica, sino ética, de las limitaciones del arte de curar y un desinterés del médico frente al problema de la retribución profesional. En el *Corpus Hippocraticum* se encuentran expresiones de un sorprendente sabor «cristiano», como aquellas del capítulo I del *De flatibus*. La medicina, según su autor, entra en el número de las artes penosas para quienes las ejercen y benéficas para cuantos de ellas se sirven. El médico «tiene la vista contristada, el tacto ofendido y en los dolores ajenos sufre penas propias, mientras que los en-

fermos, por obra del arte, escapan a los mayores males, enfermedades, sufrimientos, penas, muerte; porque contra todos ellos halla recursos la medicina» (VI 90 L., trad. de Laín). El médico, si bien es un profesional consciente y orgulloso de su arte (cf. página 65), se muestra ante todo como un ser entrañablemente compasivo que hace suyas las miserias del semejante.

Paralelamente a esta potenciación técnica y ética del instinto de auxilio en el médico, se da a partir del siglo IV una amplia difusión de la medicina sacra de Asclepio. Una observación estrictamente racionalista de los hechos vería en ello una contradicción histórica. Una consideración menos superficial encuentra la razón de ser de esta antinomia en la psicología profunda y en la misma concepción ética y técnica de las limitaciones del arte de curar. La toma de conciencia de las valencias éticas de las relaciones entre el médico y el enfermo se efectúa en un sentido bilateral: la «amistad médica» es una relación recíproca que, si en el médico implica una instintiva reacción de auxilio, en el enfermo presupone una llamada de socorro y un sentimiento de consuelo, de protección y de agradecimiento, cuando su llamamiento es atendido. Parece como si los griegos de esta época hubieran tenido una especial sensibilidad al «arquetipo del Curador» (página 391) y lo hubieran sacralizado en Asclepio. Lo que en el médico era tecnificación del instinto de auxilio, en el paciente desahuciado por la técnica era, *sit venia verbo,* sacralización del instinto de curación.

Hay, pues, frente a las enfermedades tenidas por percances desdichados de la *tychē,* una actitud de esperanzada confianza en la acción del médico y frente a otras donde sus buenos oficios fracasan una esperanza religiosa en la operatividad del dios. ¿Cuáles eran éstas? ¿Aquellas que los conocimientos de la época hacían entrar dentro de las necesidades naturales, o las de diagnóstico dudoso? Nos adentramos aquí en un terreno donde la mentalidad *sui generis* de la ética hipocrática o abría un portillo a la actividad de otras medicinas paralelas o exigía, coherentemente

consigo misma, una modalidad nueva de enfrentarse con la enfermedad. Junto a expresiones como la comentada anteriormente del *De flatibus,* en multitud de pasajes del *Corpus Hippocraticum* se sienta una actitud que hoy se nos antoja en pugna con la ética profesional: la obligada abstención del médico en las enfermedades incurables. He aquí, por ejemplo, cómo define la medicina el autor del *De arte:*

> «Pienso que la medicina tiene por objeto librar a los enfermos de sus dolencias, aliviar los abscesos graves de la enfermedad y abstenerse de tratar a aquellos enfermos que ya están dominados por la enfermedad, puesto que en tal caso se sabe que el arte no es capaz de nada» (VI 4-6 L., trad. de Laín).

Expresiones semejantes se pueden encontrar en otros pasajes del *Corpus Hippocraticum* (cf. IV 638-40, VII 640, IX 26), lo que excluye que aserto tan tajante sea una mera opinión personal. Edelstein [13] cree resolver la dificultad que plantea conducta «tan peculiar y hasta inhumana» en la presuposición por parte del médico de que el enfermo, de no ser tratado por él, acudiría al templo. Laín [14], mucho más profundamente, ve aquí un imperativo ético y religioso, basado en la creencia de la índole divina de la naturaleza: oponerse a su necesaria ordenación presupondría cometer un acto de *hybris.* El médico hipocrático, en suma, obraba en la misma convicción del Erixímaco platónico de que es feo para un médico tratar de curar lo que por naturaleza es malo *(Symp.* 186 B-C). Laín ha insistido con razón en la coherencia de esta actitud profesional con la ética común del pueblo griego y por creer este punto bien sentado prescindimos de abundar en él.

Lo que nos interesa es poner de relieve las repercusiones de esta actitud en la manera de vivenciar la enfermedad. Pongámonos en el caso de un enfermo desahuciado por el médico en

virtud de un diagnóstico de dolencia «por necesidad». Evidentemente, el instinto de conservación le haría agotar los medios a su alcance para curarse. La limitación de la medicina técnica le forzaría a probar los remedios, según su formación y psicología, de la medicina de Asclepio o de la magia. Pero el que así lo hacía ¿no obraba en la secreta esperanza de que el médico hubiera equivocado su diagnóstico? De dar crédito al dictamen, es punto menos que seguro que se hubiera abstenido de esforzarse en vano, al menos de acudir a los templos de Asclepio. Los griegos tenían un sentido muy vivo de la limitación no sólo del hombre, sino de las potencias divinas que el equilibrio del cosmos obligaba a no rebasar la esfera asignada a cada una. Los «milagros» que se esperaban de Asclepio (p. 396) eran de índole muy diversa a los que esperaban los cristianos de sus santos. No ya se excluían *a priori* de su acción las «imposibilidades metafísicas», sino cuantas operaciones, cual la de resucitar un muerto, atentaban contra la ordenación natural de las cosas. Un texto de Platón que comentamos en otro lugar de este libro (p. 370) indica que en su manera de practicar la «medicina política» no difería Asclepio demasiado del proceder de sus colegas humanos. La fría objetividad de esta actitud, si conduce a tener la salud por el tesoro más preciado, por otra parte, empuja a las gentes a las mayores extravagancias de la magia, una vez fallidos los medios normales de curación, o les obliga a arrostrar con ejemplar entereza su ruina.

Lo que la salud somática representaba para los griegos al filo del siglo IV, lo refleja un encendido peán escrito por Arifrón hacia el 400 a. de C.

Salud, la más augusta de los Bienaventurados,
¡ojalá contigo viviera el resto de mi vida,
y compartieras benévola conmigo la morada!
Pues todo el encanto del dinero, de los hijos,
o del mando real que iguala a los hombres con los dioses,

o de los deseos a los que damos caza
con las redes secretas de Afrodita,
y de cualquier otro goce o descanso de fatigas,
enviado por los dioses, que se muestre a la vista de los hombres,
contigo, Salud bienaventurada, florece todo ello
y brilla en charla con las Gracias.
Sin ti nadie es feliz.

(P. Maas, *Epidaurische Hymnen,* 148 ss.)

Ahora bien, cuál sería la reacción del hombre que sintiera perdida para siempre esta *conditio sine qua non* para el disfrute de la vida? ¿Cuál debía ser la actitud ideal del enfermo crónico o del enfermo incurable? Ante el dilema de la resignación cristiana o de la desesperación del hombre moderno, el griego supo hallar una vía intermedia, sin un equivalente exacto en la mentalidad moderna, en el desiderátum de la serena aceptación. Ante lo inevitable, no cabe otra cosa que el acomodamiento, que el conformismo sin protesta, no cabe más hacer que no añadir enojo sobre enojo al encolerizarse en vano. Los griegos llamaban al comportarse así «llevar las cosas fácilmente o mansamente». El aquejado de un morbo sin remedio debía instalarse en él sin inútiles lamentaciones y esperar a que la muerte pusiera fin a un sufrimiento sin ulterior compensación. Para los males sin remedio, dijo Arquíloco [15], los dioses les dieron a los hombres un fármaco eficaz: el aguantarlos virilmente. En su manera de conllevar la enfermedad, el hombre, como en la acción guerrera, da muestras de su temple, de su *aretē.* La enfermedad viene, pues, a ser la piedra de toque de un carácter, una prueba suprema de virtud, pero no en el sentido agonal del cristianismo, por cuanto que dicha prueba no se concibe a modo de merecimiento con vistas a un premio posterior, sino de exteriorización visible de la valía verdadera, de la mediocridad o la excelencia de un varón.

4

ESTOICISMO Y ENFERMEDAD

Supuesto de esta actitud, no exenta de grandeza, que el estoicismo llevaría a sus últimas consecuencias, es el descubrimiento de la vida interior, de la fuerza insospechada de la voluntad, de un algo invisible, aunque exteriorizable, distinto del cuerpo y capaz de enfrentarse con su vulnerabilidad y doloribilidad. Si la concepción antropológica durante la época arcaica y la que todavía subyace a la medicina hipocrática, si no monística en rigor, al menos era fundamentalmente unitaria, desde finales del siglo V y sobre todo a partir del siglo IV se va estableciendo un tajante dualismo entre el cuerpo y el alma. No nos incumbe aquí el ocuparnos del papel de Sócrates y del de su discípulo Platón en la divulgación de esta doctrina ni el rastrear sus orígenes en los dogmas filosóficos-religiosos del orfismo y del pitagorismo. Tan sólo nos interesa señalar sus implicaciones en la psicología de la enfermedad. La propia actitud del médico hipocrático, aunque operase bajo el supuesto de una estrecha correlación psicosomática, por no decir de un materialismo total, parece implícitamente reconocer ese dualismo cuando abandonaba, pese a los imperativos de la solidaridad humanitaria, a los enfermos incurables en su soledad y su desesperanza. ¿Qué otro recurso les quedaba sino sacar fuerzas de flaqueza y buscar en los hondones de su ser el ánimo necesario para afrontar una ruina cierta? Frente a la corporalidad, frente a ese sentir por el dolor en uno la existencia de órganos internos que, hasta el momento de enfermar, no daban signos de presencia, la enfermedad permite descubrir otra humana dimensión: la espiritualidad, el íntimo estar dentro de la corpórea envoltura de un principio que le hace superar al hombre las reacciones primarias de las bestias. Las repercusiones

que en la historia de la medicina tiene este dualismo tajante son tan enormes que el estudio que les consagra Fridolf Kudlien[16] no logra agotarlas. Tampoco es nuestro objeto aquí hacer calas más profundas en un tema que sólo de un modo marginal nos interesa. Limitémonos a señalar algunos puntos fundamentales.

Ante todo hay un interrogante básico, el de cuál es la verdadera «naturaleza» del hombre, el cuerpo o el alma, que se resuelve decididamente en un sentido espiritualista. Escindido el ser humano en dos elementos tan dispares, surge inmediatamente el problema de la «salud» del alma, mucho más perentorio que el de la salud somática, por cuanto que atañe a su pervivencia eterna. Y como la experiencia enseña que hay almas «enfermas», no sólo psíquica, sino éticamente, viene a continuación el preguntarse si no habrá una medicina del alma, paralela a la del cuerpo, con instrumentos y métodos de acción propios y un personal especializado en ejercerla. La cuestión, esbozada por Demócrito, para quien, si la misión del médico era el curar las enfermedades del cuerpo, la de la filosofía era la de librar al alma de sus pasiones (fr. 31 D.-K.), fue debatida por la sofística y tratada a fondo por Platón, en cuyos diálogos se repiten una y otra vez los parangones entre la medicina y la filosofía. Ni que decir tiene que la superioridad jerárquica fue otorgada a la filosofía. Pero las exigencias lógicas de la tajante dicotomía cuerpo-alma no se llevaron a sus últimos extremos hasta la popularización entre las clases bajas de la doctrina estoica por los cínicos. Si la vida del sabio, tal como la definiera el Sócrates del *Fedón,* es un ensayo del morir y del estar muerto, un proceso continuo de desvinculación del cuerpo, un ir soltando amarras progresivamente con la materia, es evidente que la valoración de la salud, la conciencia de la corporalidad y de la doloribilidad del ser humano experimentarán en quien conforma su vida a ese ideal un giro de ciento ochenta grados. Asimismo, será muy otra su apropiación de la enfermedad y el valor que otorgue a su existencia terrena. El cuerpo progresivamente va perdiendo dig-

nidad hasta llegar a los extremos de un Plotino que, avergonzado de tenerlo, vivió sin prestarle los mínimos cuidados higiénicos, a pesar de estar afectado de una desagradable enfermedad cutánea. El dolor se relativiza, como ya preludia el Sócrates del *Fedón* al hacerlo hermano gemelo e inseparable del placer: el suprimirlo sólo consiste en un interrumpir la *sympatheia* con el cuerpo en virtud de la concentración espiritual, tal como hacía Proclo en sus últimos momentos (p. 306).

Son éstos ejemplos exagerados si se quiere y tomados del término mismo de una larga evolución espiritual. Pero las fases intermedias pueden seguirse en sus líneas generales. El fundador de la Stoa, Zenón de Citium (ca. 300 a. C.), define la salud somática como un *adiaphoron,* es decir, como algo indiferente, ni bueno ni malo, que no debe perseguirse como un fin en sí (*St. Vet. fr.* I 47, 25), en la más rotunda oposición al punto de vista arcaico y clásico. El testimonio de Plutarco, de Clemente de Alejandría y de Teodoreto permite suponer que ciertos de sus inmediatos seguidores habían sostenido que ni los dolores ni la enfermedad deben evitarse, por no ser perjudiciales; que el alma no recibe del cuerpo ni bien ni mal alguno, aun en el caso de la enfermedad (*St. Vet. fr.* III 35, 29 ss., 36, 6-8 y 13). Bien es verdad que este parecer no era, ni mucho menos, compartido por todos los miembros de la secta, cuyas discrepancias en cuestiones de matiz y de fondo son de sobra conocidas. El hecho mismo de que admitieran como lícito —y hasta lo practicaran personalmente— el suicidio en caso de invalidez, vejez o incurable enfermedad lo demuestra. Pero no deja de ser sintomático que estas ideas, coherentemente con el imperativo de vivir conforme a la naturaleza, pudieran ser sostenidas de forma tan cruda e inhumana. Más aún, el estoicismo influía hasta en quienes menos se hubiera esperado, en los propios practicantes de la ciencia médica. Kudlien[17] señala el curioso punto de vista de un pneumático, Areteo (mediados del siglo I

después de C.), sobre la relación del alma y del cuerpo. Cuando se relaja la tensión normal *(tonos)* de los elementos del cuerpo, que están como atados entre sí gracias a la acción del corazón, órgano que es a la vez sede del alma, ésta se libera del cuerpo en cierto modo, se hace más pura, sus sentidos se agudizan y adquiere el don de la clarividencia, porque queda «desnuda» *(CMG* II 23, 2 ss.). Si la teoría no es más que un eco de la explicación que daba Posidonio a la capacidad adivinatoria de los moribundos (cf. Cic., *De div.* I 63) —y de hecho Areteo reconoce que los que se encuentran en un estado semejante mueren por lo general—, resulta peligrosa en la pluma de un médico, porque se presta a la grave duda de si quien así pensaba se abstendría de intervenir en los casos graves, al objeto de facilitar el proceso de purificación del alma de su paciente. Pero, aunque se descarte toda malevolente suposición, en pie queda el hecho de la poca estima del cuerpo por parte de un profesional de la medicina.

Mayor peligro, si cabe, para la ética profesional constituye la actitud estoica de insolidaridad ante el dolor del prójimo, lógica secuela del desprecio al dolor propio y de los ideales de imperturbabilidad y de autonomía del sabio. «La pena de otro —dice Epicteto— es algo ajeno a mí, la mía es algo propio. Así, pues, yo pondré fin a la mía por todos los medios y trataré de poner fin a la ajena en lo que pueda, pero no lo intentaré hacer por todos los medios» (Arrian., *Diss. Epict.* III 24, 23). Reconozcamos el margen pequeño de respeto al dolor ajeno que se otorga y apreciémoslo en lo que vale en un hombre que no siente hacia el suyo ninguno. Pero ¡qué lejos está esta actitud de la compasión del médico hipocrático! Un poco antes un hombre con sentimientos humanitarios como Plinio el Joven, al comentar su pena por la muerte de uno de sus esclavos, criticaba a aquellos que en las dolencias ajenas, especialmente en las de los esclavos, se acogían por comodidad a la doctrina estoica:

No ignoro que hay otros que los casos de esta índole no los califican más que de pérdida de dinero y que por ello se estiman grandes hombres y sabios. Si son o no grandes hombres y sabios, no lo sé; pero no son hombres, pues lo propio del hombre es afligirse por el dolor y sentirlo, aunque, no obstante, lo resista y admita el consuelo. No lo es el no tener necesidad de consuelo (*Ep.* VIII 16).

El propio Areteo, de cuyos puntos de vista peligrosos para la medicina hemos hablado, llegado el caso, sabía comportarse a fuer de médico y no de estoico, como cuando el espectáculo de una terrible enfermedad sin esperanza le arranca esta sentida queja: «Los casos semejantes, en los que no se puede ayudar, sino solamente compadecer, constituyen la gran desgracia del médico» (*CMG* II, p. 7, 22 ss.). Menguado, efectivamente, hubiera sido el beneficio del estoicismo a la praxis medicinal, si todos, médicos y enfermos, hubiesen compartido el parecer de Epicteto en punto a «cómo deben soportarse las enfermedades».

¿Y qué es llevar bien la fiebre? No reprochar ni a los dioses ni a los hombres, no afligirse por lo que pasa, aceptar bien y de la manera debida la muerte, cumplir con lo prescrito. Cuando entra el médico, no temer por lo que va a decir, ni si te dice «estás espléndidamente», alegrarte en demasía. Pues ¿qué cosa buena te dice? Cuando estabas sano, ¿qué bien tenías? Tampoco te desanimes, si dice «estás mal». Pues ¿qué es el estar mal? Acercarse a la separación del alma y del cuerpo. ¿Qué hay que temer en ello?... ¿Por qué entonces halagas al médico? ¿Por qué no le atribuyes el valor que le corresponde? De la misma manera que se lo atribuyes al zapatero con respecto a tu pie, al albañil con respecto a tu casa, atribúyeselo también al médico con respecto al corpezuelo (*sōmation*), que no es algo «mío», que es un cadáver por naturaleza... Pues no es propio del filósofo el atender a lo exterior,

> ni al vinillo, ni al aceitillo, ni al cuerpecillo. —Entonces, ¿a qué? A lo propio: al *hēgemonikon*... Fuera de la decisión moral no hay nada, ni bueno ni malo, y no debe uno anticiparse a los hechos, sino seguirlos (Arrian., *Diss. Epict.* III 13-20).

Llevada a sus últimos extremos la *tlēmosynē* arcaica, exagerado el dualismo hasta la enajenación del cuerpo, concebido el vivir como entrenamiento a la muerte, exaltada por encima de todo la autonomía del sabio, en rigor se niegan todas las coordenadas de la existencia humana cuya punzante realidad se manifiesta cuando la salud peligra. Pero de negarlas a suprimirlas hay mucho trecho y *a priori* se puede descartar que la gran masa se alinease en las filas de los estoicos cuando contrajese una dolencia y renunciase a los auxilios médicos. Antes bien, el testimonio del mismo Plinio nos permite entrever cómo sería el comportamiento de las gentes ilustradas, influidas, eso sí, pero no sojuzgadas por los dogmas de la secta. En una ocasión da consejos a un amigo sobre la manera de soportar la enfermedad, poniéndose a sí mismo como ejemplo de paciente disciplinado cuyo cumplimiento del régimen prescrito es tan escrupuloso que advierte de esta guisa a sus criados:

> Espero que, si por casualidad caigo enfermo, no habré de tener ningún deseo del que me haya de avergonzar o arrepentir. Pero, por si acaso me vence la enfermedad, os prevengo de que no me deis nada, salvo con permiso de los médicos, y sabed que, si me lo dierais, os habré de castigar de la manera que suelen hacer otros cuando se les niega algo (*Ep.* VII 1, 3).

El estoicismo ha contribuido poderosamente a inculcar en las mentes de los enfermos la necesidad de la *patientia,* en cuya esfera entra también la obediencia estricta a los preceptos del médico (cf. *Ep.* I 22, 7). Cuando el dolor se hace insoportable, el

enfermo, como Ticio Aristón, convoca a sus amigos y les ruega que consulten al médico sobre el verdadero estado de su salud, para poner fin voluntariamente a su vida si no queda esperanza, o para soportar la dolencia, en caso contrario, aunque sea *difficilis et longa (ibid.)*. La eutanasia es un deber del enfermo y de quienes le rodean (p. 186). Plinio cuenta admirado cómo obligó a suicidarse una paisana suya a su marido, aquejado de una terrible enfermedad, arrojándose con él atada al lago Como. No siempre, empero, se presenta la enfermedad con tan terribles rasgos, y Plinio analiza en una ocasión los beneficios morales que reporta:

> Recientemente una dolencia de un amigo me hizo caer en la cuenta de que cuando mejores somos es cuando estamos enfermos. Pues ¿a qué enfermo le solicita la avaricia o la ambición o la pasión? No es esclavo de los amores, no apetece honores, se despreocupa del dinero, lo poco que tenga lo estima suficiente en la idea de que va a dejar todo. Recuerda entonces que hay dioses, que es hombre; no tiene envidia de nadie, no admira ni desprecia a nadie; ni tan siquiera presta atención o curiosidad a las palabras malignas. Piensa en los baños y en las fuentes. Esa es su única preocupación, su único deseo, y para el caso de salir de la enfermedad, proyecta llevar una vida tranquila y retirada, es decir, inocente y feliz *(Ep.* VII 26).

5

RELIGIOSIDAD, SUPERSTICION Y DOLENCIA

Plinio, representante del *common sense* de la aristocracia romana, apunta sin profundizar demasiado a ese *quid sacrum* que tiene la enfermedad y que se halla en la base de sus diferentes

interpretaciones vivenciales, las cuales, como señala Laín [18], no se excluyen entre sí. «Para quien la padece en su ser, la enfermedad puede ser simultáneamente castigo y prueba, o azar y prueba, o prueba y desafío. Tampoco es imposible que el castigo y el azar los vivencie el enfermo de un modo simultáneo y ambivalente, porque los sentimientos de culpabilidad no siempre los comprende ni los acepta quien los tiene. Más aún, estas cuatro interpretaciones tienen una última presuposición común, que llamamos lo sagrado.» En la época en que Epicteto predicaba a sus contemporáneos cuál debía ser su actitud ante la enfermedad, tratando de hacerles comprender que era un accidente ajeno a su persona, o sobrellevaban sus dolencias los próceres romanos con la entereza encomiada por Plinio, había muchos, especialmente en las clases bajas sin recursos para pagar los elevados honorarios del médico (p. 72), que vivían sus dolencias de un modo muy distinto. Estaba, por un lado, quien sentía en torno suyo la acción misteriosa de lo sobrenatural: «No imputa nada ni a los hombres, ni a la fortuna, ni a la ocasión, ni a sí mismo: todo lo imputa a los dioses y asegura que de ellos le llega y procede un flujo de desgracia. Hecho a la idea de no ser un hombre infortunado, sino un aborrecido de los dioses, está convencido de que es castigado por ellos, de que expía su pena y le ocurren todas las desgracias con razón por su culpa» (Plut., *De superst.* 168 B). La actitud en todos los órdenes de la vida del aquejado de semejante complejo de culpabilidad la tipifica Plutarco de esta manera:

> Por el supersticioso cualquier dolencia corporal, pérdida de dinero, fallecimiento de un hijo, contratiempo o fracaso políticos son calificados de «golpes de los dioses» y «acometidas de un demon». Y de ahí que no se atreva ni a ayudarse, ni a deshacer los efectos, ni a ponerles remedio u oponerse a ellos, a fin de no parecer que lucha contra los dioses o se resiste al castigo. Cuando está enfermo echa afuera al médico;

> cuando está afligido, le cierra la puerta al filósofo que le aconseja o consuela. «Deja, hombre —le dice—, que yo, el impío, el maldito, el aborrecido por los dioses y los démones, expíe mi pena» *(ibid.,* 168 C).

Frente a este cerrarse a la coexistencialidad no menos absoluto que el del sabio estoico, frente a esta soledad expiatoria, otros paganos hallaron curación y consuelo en la religión de Asclepio. La enfermedad, para muchos, como nos consta por los *Hieroi logoi* de Elio Aristides y por las infinitas ofrendas votivas que llevan el epígrafe de *kat' epitagēn, kata prostagmatos, ex monitu,* era ocasión de entrar en un místico contacto con la divinidad salutífera, la cual, a partir de su primera admonición, no se separaba un solo momento de su protegido: velaba por su salud, se interesaba por los mil aspectos de su vida, le daba consejos y hasta se complacía en someter su fortaleza de ánimo a increíbles pruebas, cuando no bromeaba con él, desafiando su ingenio o su sentido del humor. Los elegidos de Asclepio recibían la llamada de su dios, como los de Isis, en una vivencia somnial en la que se les emplazaba a practicar la *incubatio* en un santuario, y a partir de ese momento les sucedían las más estupendas aventuras. Tan sólo mediaba una diferencia fundamental: para ser llamado por Asclepio, se precisaba *estar enfermo.* Ni que decir tiene que para los electos la enfermedad no era un motivo de desgracia, sino una fuente inefable de satisfacciones espirituales y un sello de distinción. Novalis, para quien las enfermedades constituían el acicate más interesante del pensamiento ético e intelectual, de hacerse de ellas un uso correcto, se equivocaba al proclamarse profeta del arte de utilizarlas [19]. Mucho antes que él mediocridades como Plinio habían descubierto el perfeccionamiento moral que deparan y hombres como Elio Aristides se habían servido de ellas como una vía mística. Nada mejor que la prosa concisa y punzante de Dodds [20] para resumir la elevación espiritual a la que gracias a sus dolencias creía el retor haber acce-

dido: «Se cree un hombre elegido por Dios como servidor y portavoz *(hypokritēs)* del gran Curador *(Orat.* XLII 12). Cuando Asclepio en un sueño le dirige las místicas palabras de *sy ei heis* ('Tú eres el único elegido'), siente que esto le compensa de todos sus sufrimientos y le da un nuevo significado a su existencia: en adelante habrá de cambiar, habrá de estar unido a Dios y de superar así la humana condición; en esta nueva vida adopta un nombre nuevo, Teodoro, porque todo lo que desde ahora es suyo es un don de Dios *(Or.* L 51-3, cf. XLII 7). A partir de ese momento no hará nada, importante o baladí, sin la aprobación del dios, pues 'todo es necedad comparado con la obediencia a Dios' *(Or.* L 102, LI 56). De hecho ya no está solo: prisionero en la terrible soledad del neurótico, ha encontrado un Ayudador cuya presencia constituye un gozo inefable.»

Dodds tiene toda la razón, desde el punto de vista de la ciencia moderna, en aplicar el calificativo de «neurótico» al retor. Quien se haya adentrado en la farragosa lectura de sus *Hieroi logoi* coincidiría en su dictamen. Pero tal vez aquí incurramos en los riesgos del *psychopathological labelling* indicados por Ackerknecht. ¿Era en realidad Elio Aristides lo que se dice un anormal psíquico a ojos de sus contemporáneos? Por una coincidencia feliz poseemos un diagnóstico sobre su persona emitido nada menos que por el médico más famoso de su época, Galeno [21], que dice de él que era un hombre fuerte de alma por naturaleza, pero débil de cuerpo. ¿Hubiera cambiado de parecer de haber tenido en sus manos los *Hieroi logoi?* Muy posiblemente no, porque él también por experiencia personal conocía los favores de Asclepio, que asimismo les fueron familiares a Celso, Máximo de Tiro, Marco Aurelio, por no citar más que algunos nombres conocidos. El *homo religiosus* y el *superstitiosus* de este período, que preludia ya el ocaso del mundo antiguo y llama Dodds con razón «época de angustia», vivenciaron (lo que quiere decir tanto como experimentar y dar un sentido en la vida personal) de un modo hoy día incomprensible ese *quid sacrum* que la en-

fermedad hasta en un mundo tan desacralizado como el nuestro todavía no ha perdido.

Pero por las mismas fechas en que los estoicos, los devotos de Asclepio y los supersticiosos adoptaban ante la enfermedad las posturas que hemos enumerado, quedaban todavía hombres como los epicúreos que interpretaban sus dolencias del modo naturalístico descrito por Plutarco (cf. pp. 132, 274). Aborrecidos por todos, objeto, si no de persecuciones oficiales, al menos de cierta discriminación social, con su comportamiento contribuían a que la medicina técnica no incurriera en un total descrédito. A ellos quizá y a las *élites* cultivadas se debe que todavía en el siglo II d. de C. la medicina pudiera contar con figuras de la eminencia de un Galeno.

Este polícromo cuadro de actitudes podría enriquecerse en colorido si indagásemos cuál era el sentir de los adeptos de la astrología cuando se hallaban enfermos, o profundizásemos en el de los cristianos [22] gnósticos, neoplatónicos, etc. Nuestro ya largo recorrido en torno a las maneras de vivenciar la enfermedad de los antiguos demuestra la multiplicidad y hasta la ambivalencia de las mismas. Nos queda por ver cómo a estas maneras diversas de enfrentarse con un mismo hecho correspondían tipos diversos de «curadores» en consonancia con las diferentes formas de sentir la necesidad de curación a que aquéllas daban lugar. Todo ello servirá para encuadrar debidamente en su ambiente espiritual y sociológico esos otros tipos de medicina que coexistieron con la medicina técnica, bien como perduración de esquemas ancestrales, bien como derivaciones o subproductos de las nuevas orientaciones de la filosofía y las creencias.

PARTE SEGUNDA

MEDICOS, IATROMANTEIS *Y «HOMBRES DIVINOS»*

1

MEDICO Y SOCIEDAD EN GRECIA

Las distintas maneras de vivenciar la enfermedad consideradas se reflejan en una valoración diferente, según advertimos, de la figura del curador. Como un paso más en el camino de nuestra investigación, queremos pasar aquí una rápida revista a las réplicas históricas en la Antigüedad de esa figura y muy especialmente a su consideración social, por ser ésta el mejor indicio de la situación de la medicina en un momento dado.

Si para la prehistoria del pueblo griego cabe imaginar la existencia de *medicine-men,* y hasta de herboristas antecesores de los *rhizotomoi* o «corta-raíces» de la época histórica, como en otras sociedades primitivas, desde los documentos más antiguos la figura del *iatros* (lit. «curador») se perfila en Grecia con una claridad de contornos insólita en otras culturas. La mención más antigua a la profesión médica corresponde a una tablilla de Pilos (PY Eq 146-9) en la que aparece un *i-ja-te* en posesión de un lote superior de tierras, lo que demuestra no sólo su elevado *status* social, sino también la distinción de sus funciones con respecto de las del sacerdote *(hiereus)* y las del adivino *(mantis).* Desde la época micénica no se dieron en Grecia esas interferencias de atribuciones de Babilonia, donde los «conjuradores» *(ašipu* o *mašmašu),* aparte de sus demás cometidos rituales, se emplea-

ban contra el demon de la fiebre (*Labartu*), o de Egipto, donde la medicina fue de la competencia de la casta sacerdotal [1].

Se poseen inclusive ciertos vagos indicios de lo que pudo ser el carácter de esta antiquísima praxis medicinal. En los textos medicinales egipcios se han encontrado dos ensalmos, escritos —a lo que se nos avisa— en la lengua de los *keftiu* (cretenses). Pues bien, según la interpretación de Titia Stolk-Coops [2], ambos textos se refieren a la preparación de dos recetas medicamentosas a base de achicoria y de grasa que no tienen nada de fórmula mágica [3].

Por lo demás, se han realizado ensayos de reconstrucción de la medicina minoica sobre la base del testimonio lingüístico y arqueológico, como el de Ceccarelli [4], aunque por desgracia sin grandes resultados positivos. Del hecho de que la menta, el ajenjo, el sésamo y otras plantas tengan nombres de substrato no se desprende necesariamente su empleo medicinal en esta época, como tampoco se puede deducir de las instalaciones sanitarias de los palacios cretenses la existencia de una primitiva balneoterapia.

Mientras no se posea documentación más detallada, resulta imposible hacer precisiones sobre la medicina de la época micénica y será menester acudir al *epos* homérico para formarse una imagen, por vaga y remota que sea, de sus líneas generales. Lo que sí parece un hecho comprobado es que los griegos, desde su primera aparición en la historia, no necesitaban acudir para curarse a los auxilios del sacerdote o el adivino, conformándose con los buenos servicios profanos de un hombre hábil en el manejo de las manos (*cheirourgein*) o entendido en bálsamos, brebajes, emplastes, etc.

Cualquier teoría que se adelante en punto a la evolución de la medicina empírica, mágica y sacra en las épocas oscuras y en la época arcaica tiene el mismo carácter de arbitrariedad que las especulaciones de los antiguos sobre el conocido esquema del «primer inventor»:

> Los griegos —dice el Pseudo-Galeno— atribuyen las invenciones de las artes o a los hijos de los dioses o a ciertos hombres semejantes a éstos a quienes por primera vez los dioses les impartieron todas las artes. De la misma manera dicen que la medicina la aprendió Asclepio por primera vez de Apolo, su padre, y que la transmitió a los hombres. Por eso parece ser su inventor. Con anterioridad a Asclepio todavía no existía entre los hombres el arte médica, pero los antiguos tenían cierta experiencia de fármacos y plantas, tales como los que entre los griegos conocía el centauro Quirón y los héroes educados por él, y los atribuidos a Aristeo, Melampo y Poliido (*Introd.* 1, XIV 674 K.).

Otros testimonios tardíos vienen también a expresarse en el mismo sentido. Para Clemente de Alejandría (*Strom* I 16, 75), la medicina sería descubierta por Apis en Egipto y ampliada por Asclepio en Grecia. Según Higino (*Fab.* 324, 9), Quirón fue el descubridor de la medicina *ex herbis;* Apolo, el de la oftalmología (*ocularia medicina),* y Asclepio, el de la clínica. Una evolución gradual en tres etapas postula San Isidoro (*Etym.* IV 4, 1): Apolo habría instaurado la medicina metódica, Esculapio la empírica e Hipócrates la racional. Estas tres etapas se personifican en tres Asclepios diferentes en otra teoría que conocemos gracias a Cicerón (*De nat. deor.* III 22, 57) y Juan Lido (*De mens.* IV 142): un primer Asclepio, hijo de Apolo, inventaría la sonda y los vendajes; otro segundo Asclepio, hermano de Mercurio, cuya contribución al arte no se especifica, le seguiría, y un tercer Asclepio habría sido el inventor de las purgas y de la extracción de dientes (Cicerón) o de la cirugía (Juan Lido) y de la *odontagra* («tenaza de dentista»).

Los mismos antiguos, pues, estaban en lo cierto al suponer que los conocimientos empíricos de farmacopea habían antecedido a la sistematización de los mismos en un cuerpo doctrinal, aunque personificasen míticamente estos dos estadios de la medicina en

las figuras de Asclepio y del centauro Quirón, que podría ser algo así como el abuelo de la medicina griega. Se equivocaban, empero, en su asunción de que la medicina interna se desarrolló antes que la cirugía, lo que está en pugna no sólo con los datos de la etnología, sino con el testimonio de los mismos textos. Como suele suceder en los pueblos primitivos, los poemas homéricos demuestran que la cirugía, por las necesidades de la guerra, había llegado a un grado de desarrollo muy superior al de la medicina interna. De acuerdo con el esquema anterior, que no es sino una combinación filológica de los datos de la tradición, los aqueos que fueron a Troya se encontraban, por decirlo así, en una segunda fase de la medicina: los dos médicos del campo aqueo, Podalirio y Macaón, son hijos de Asclepio y ciertos héroes, como Aquiles, han sido discípulos del centauro Quirón.

Pero no es nuestro intento perdernos en hipótesis, sino señalar, de acuerdo con ese supuesto grado evolutivo de la medicina en la epopeya, un hecho significativo. A pesar de que en los poemas homéricos la actividad terapéutica la ejercen indistintamente los héroes en los momentos de emergencia o corre a cargo de las mujeres, el médico es un personaje bien definido y apreciado que «vale por otros muchos hombres» *(Il.* XI 514). Con mayor énfasis todavía se le agrupa en un pasaje de la *Odisea* (XVII 383) con el constructor de naves, el adivino y el aedo en la categoría de los *demioergoi* o «trabajadores públicos», una clase de profesionales tan estimados que incluso se les invita a venir de fuera cuando su ausencia se hace sentir en casa. Desde los más antiguos textos, pues, parecen haber tenido los griegos en alta estima a sus médicos, lo que está completamente de acuerdo con el gran aprecio que tuvieron (cf. pp. 41, 45-6) a la salud.

Testimonios posteriores nos ofrecen un cuadro similar; Heródoto (III 131 ss.) nos da noticias del crotoniata Democedes [5], el médico más famoso de finales del siglo VI a. de C., espléndidamente retribuido en la corte de Polícrates de Samos. Una inscripción de Chipre, la tabla de Edalion (2.ª mitad del siglo V), enume-

ra los honores que la ciudad concede al médico Onasilo y a sus hermanos por haber atendido abnegadamente a los heridos durante el cerco de la ciudad por los medos y los de Citium. Aristófanes hace repetidas alusiones a Pítalo [6], cuya reputación en la Atenas de finales del siglo v debía de ser grande, y Platón nos muestra en *El banquete* a Eriximaco departiendo en amigable compañía con lo más florido de la sociedad ateniense. Todo ello nos viene a demostrar, por un lado, la relativa secularización de la profesión médica en Grecia desde época tan remota como el siglo XII a. de C. y, por otro, el elevado *status* social del médico. Nada de extraño tiene, pues, que los médicos de fines del siglo v antes de C. tengan ese elevado concepto de su profesión que muestra el autor del tratado hipocrático *Peri euschēmosynēs,* para quien «un médico filósofo es semejante a un dios».

> Pues todo lo relativo a la sabiduría se da en la medicina: desinterés por el dinero, respeto, vergüenza, moderación, reputación, juicio, sosiego, abertura de trato, pureza, sentenciosidad de lenguaje, conocimiento de las cosas útiles y necesarias para la vida, renuncia a la impureza, ausencia de superstición, superioridad divina (cap. 5).

Seguros de sí mismos y de su arte, con el favor de las clases dirigentes y de las minorías cultas, los médicos hipocráticos pueden proclamar con toda libertad que todas las enfermedades son divinas y humanas por igual, como el autor del tratado «Sobre la enfermedad sagrada» (cap. 1; 2, 17) o el de «Sobre los aires, aguas y lugares» (cap. 22) y criticar acerbamente las prácticas supersticiosas de ciertos de sus contemporáneos.

Pero ya desde finales del siglo v las críticas a los médicos [7] se dejan oír, para irse haciendo cada vez más frecuentes y sangrientas. Raras todavía en las primeras comedias de Aristófanes, resuenan con cierta amargura en el *Pluto,* menudean en la Comedia Media, donde abundan las piezas con el título de *iatros,* y se

multiplican en la sátira menipea y en los epigramas satíricos de época romana. La codicia y la ineptitud del médico son los dos polos en que se centran las arremetidas de los poetas. Oftalmólogos hay que no sólo se bastan para quitar la vista a sus pacientes, sino para arrancar los ojos (de piedras preciosas) a las mismas estatuas (cf. *Anth. Pal.* XI 112, 115); médicos comparables a Hermes *psychopompos (Anth. Pal.* XI 116), o que pueden prescindir de enviar a sus hijos a la escuela, porque no necesitan de maestro para aprender aquellos primeros versos de la *Ilíada* que dicen «y envió a muchas almas al Hades» *(Anth. Pal.* XI 401), pues eso mismo lo están constantemente aprendiendo en casa. Descontado cuanto pueda haber en todo ello de exageración cómica, algo ha cambiado en la valoración de la profesión médica, cuya dignidad de antaño parece haberse perdido.

La razón de ello es, a nuestro juicio, doble: por una parte, el cambio radical de actitud frente a la salud somática del estoicismo y de las tendencias espiritualistas y, por otra, el influjo romano.

2

MEDICO Y SOCIEDAD EN ROMA

Efectivamente, aunque resulta difícil encontrar pueblo en la historia con tanto aprecio de la salud como el romano, difícilmente también se hallaría un paralelo a la ambigüedad de su actitud frente a la profesión médica. Esas gentes que a la hora de saludarse se deseaban «salud» *(vale)* y no «alegría» como los griegos *(chaire),* puestas a poner reparos a quienes velaban por ella, por su mismo afán quizá de no perderla, eran verdaderamente feroces. El propio Marcial, que en un arranque llega a decir *non est vivere, sed valere vita* (VI 70), «la vida no es

vivir sino estar sano», nos ha dejado las críticas más duras de la profesión médica, y otro tanto cabe decir de Juvenal, el inventor de aquello de *mens sana in corpore sano,* o de Plinio el Viejo, cuya enemiga a los médicos no merma en lo más mínimo su interés por la medicina.

De hacer caso a las quejas de éstos y otros autores, se podría creer que la medicina, ya desde época republicana, había caído en un total descrédito, cuando las noticias que tenemos de su progreso y difusión crecientes revelan exactamente lo contrario [8]. La superpoblación de las ciudades, los problemas de la organización del ejército y de la marina, la muchedumbre de esclavos, la proletarización de la plebe, etc., planteaban con una perentoriedad sin precedentes el problema de la salud pública. Desde finales de la época republicana, la medicina adquiere en Roma un formidable incremento. Pompeyo, al traer a Roma la biblioteca de Mitrídates, en gran parte constituida por tratados de farmacopea y de botánica, sienta las bases bibliográficas para los trabajos posteriores de Escribonio Largo y de Dioscórides. César, en el 46 antes de C., concede la ciudadanía romana a cualquier médico extranjero de origen libre que se estableciera en Roma. Augusto exceptúa de una medida de expulsión de Italia a los extranjeros de profesión médica (*Oros.* VII 3), y fue el primero en tomar medidas para la creación de una medicina estatalizada. Vespasiano quizá se preocupara por su enseñanza (cf. Suet., *Vesp.* 18), que regularía más adelante Alejandro Severo (Ael. Lamprid., *Al. Sev.* 46), hasta con un sistema de becas para los estudiantes pobres. En el siglo I florecen Celso, en época de Tiberio; Escribonio Largo, en época de Claudio, y Dioscórides, en la de Nerón, amén de otras figuras secundarias, como las de Tésalo, fundador de la escuela «metódica»; Andrómaco, inventor del medicamento conocido como *thēriakē* (Suet., *Ner.* 51); Crinas, un iatromatemático de Marsella, y Vetio Valente, cultivador de una misma orientación astral del arte de curar.

Frente a estos fehacientes datos de la expansión de la medi-

cina técnica en Roma, hay otros no menos significativos de la estimación social y hasta del afecto que tenían las gentes a sus médicos. En el epistolario de Cicerón aparecen repetidas veces alusiones favorables a los médicos y la expresión de *medicus suavis (Fam.* VII 20, 3) es el reflejo de un nuevo tipo de medicina humanitaria, como la practicada por su contemporáneo y conocido, Asclepiades de Bitinia, cuyo lema era el de que el médico ha de curar «con seguridad, con rapidez, con alegría» (Cels. III 4). Descartadas las intervenciones imprudentes, las dietas rigurosas, la medicación repulsiva, como buen epicúreo, Asclepiades pretendía hacer más soportables las dolencias a los enfermos y tal vez se pasaba de demasiado blando con su dietética moderada, sus baños calientes, masajes, fricciones y hasta sus dosis de buen vino. Médicos tan humanos, si no curaban, sabían al menos ganarse la confianza, el afecto y la amistad de sus pacientes, y así puede decir Séneca que son dos las profesiones tenidas en gran amor y reverencia, la del maestro y la del médico *(Ben.* XI 15). Que Séneca, de cuya salud enfermiza estamos tan bien informados, tuvo la suerte de encontrar uno de esos profesionales responsables lo reflejan no sólo su descripción del proceder abnegado de un buen médico *(Ben.* VI 15), sino el relato de su suicidio en *Los anales* de Tácito, cuando llamó para ayudarle a morir a Estacio Anneo, médico hábil y unido a él por un trato de años. Por lo demás, asertos salidos de la pluma de los médicos de tenor semejante al de los comentados en otro lugar (pp. 42-3) revelan que la elevada ética hipocrática no había descendido de nivel, al menos en el ámbito de las exigencias de la teoría. Escribonio Largo, en la *Epístola a Calisto* que antecede a su obra, exige del médico compasión y humanidad y pide el odio de los dioses y los hombres para el profesional que no la tenga. Celso, aparte de habernos dejado dos impresionantes documentos sobre cómo debe comportarse el cirujano en el *Prefacio* del libro VII y el médico en su visita al enfermo (III 6, 6), se declara un firme partidario de la *philia* hipocrática: *ideoque, cum par scientia sit,*

utiliorem tamen medicum esse amicum quam extraneum (III 6, 6). A igualdad de conocimientos, el médico amigo es siempre más útil.

Frente a este cuadro favorable, otros textos descubren no ya la desconfianza de las gentes en el médico, sino la otra faz, muy diferente, que éste ofrecía a los romanos. El escepticismo frente a su acción es comprensible en hombres como Tiberio, que gozaba de una salud de hierro y siempre se negó a hacer caso a su médico, Caricles. Es comprensible también el desprecio de la gente sana a los enfermos reales o imaginarios, que, obsesionados por su salud, tan sólo estiman eficaces las medicinas caras (Plin., *Nat. hist.* XXIX 8, 28), o se prestan tan solícitos cuidados que la enfermedad no les abandona nunca por encontrarse, como dice Marcial (XII 17), muy confortablemente instalada en medio de las comodidades de que se la rodea. Lo que ya no se acierta a comprender es que pudiera haber gentes convencidas de la existencia de una verdadera conjura médica para acabar insidiosamente con el pueblo romano, como Catón el Censor, o que tuvieran a todos los miembros de la profesión por vulgares delincuentes, como Plinio el Viejo. Pero todo tiene su explicación y conviene comentar estos extremos, ya que ambos puntos de vista no deben interpretarse como meras ocurrencias personales, sino como reflejo de un sentir harto difundido en sus épocas respectivas, con cierto fundamento en la realidad histórica y en la misma sociología de la medicina en Roma.

Para entender correctamente ese *interdixi tibi de medicis,* que escribe Catón a su hijo Marco, es menester encuadrarlo en el contexto más amplio de la carta y tener presente los primeros malos pasos que dio en Roma la medicina importada de Grecia. Catón, claro está, incluye este arte en las restantes manifestaciones de la cultura griega que a comienzos del siglo II a. de C., alentadas por espíritus progresivos como los Escipiones, echaban a perder, según él, no sólo el temple moral, sino hasta la misma salud física de los romanos:

> Te hablaré sobre esos griegos, Marco, hijo mío, en su debido lugar y de lo que tengo indagado en Atenas; y te convenceré de la conveniencia de leer someramente su literatura, sin estudiarla a fondo. Se trata de una raza sin valía e indisciplinada, y ten mis palabras por un vaticinio: cuando este pueblo nos entregue su literatura, corromperá todo, y tanto más cuando nos envíe a sus médicos. Se han conjurado para matar a todos los extranjeros con su medicina, y eso mismo lo hacen a sueldo para ganarse nuestra confianza y para destruirnos fácilmente... Te prohíbo tener tratos con médicos (*ap.* Plin., *Nat. hist.* XXIX 7, 14).

A Catón, como a tantos otros reaccionarios de la historia, que en torno suyo no ven sino conjuraciones tenebrosas bajo el disfraz de innovaciones sugestivas, no le faltaban ciertos motivos para haberse formado esta opinión, al menos en lo tocante a la medicina, aunque, eso sí, cometiera el error característico de esas mentes cerradas de generalizar precipitadamente. El año 535 (ca. 219 a. de C.) abrió consulta en Roma el primer médico griego, un peloponesio llamado Arcágato, a quien el Senado le concedió el derecho de ciudadanía y hasta un local (*taberna*) para instalar su clínica. En un primer momento las gentes le dieron el nombre de *vulnerarius,* por su especial dedicación a la cura de heridas, pero después, por la crueldad de sus operaciones quirúrgicas y de sus cauterios (*a saevitia secandi urendique*), se lo cambiaron por el más gráfico de *carnifex* («verdugo»). Su caso, que Catón conocía personalmente, y el de otros colegas parecidos, provocaron su repulsa a las nuevas orientaciones de la ciencia, haciéndole aferrarse a los métodos de la medicina tradicional, empírica y mágica de los romanos.

Menos comprensible, a primera vista, parece la actitud de Plinio [9], precisamente el transmisor de la curiosa epístola de Catón, en época como la suya, en la que ya tenía Roma experiencia muy variada de la medicina griega. La animosidad del naturalista

hacia los médicos, su mala fe inclusive, se demuestra cuando afirma que durante más de seiscientos años los romanos pudieron pasárselas muy bien «sin médicos, pero no sin medicina», lo que sin duda alguna no es cierto. Con anterioridad al establecimiento de Arcágato en Roma, hemos de postular una praxis medicinal ejercida por profesionales, aunque no fuera más que por las exigencias de la expansión imperialista que presupone la organización de una cirugía militar en las legiones. La *lex Aquilia* (ca. 280), al señalar las responsabilidades del médico que por descuido deja morir un esclavo, y la noticia de Dionisio de Halicarnaso, según la cual durante la peste del 321 los médicos quedaron desbordados por el número de enfermos, le contradicen además explícitamente. Pero ese aserto de Plinio, donde el desprecio se vierte de pasada, es una fruslería, comparado con la tremenda requisitoria contra la medicina de su época del libro XXIX de su *Historia Natural:*

> Es ésta la única arte de los griegos que todavía no ha ejercido la *gravitas* romana; a pesar de la enorme ganancia que reporta, son muy pocos los ciudadanos romanos que la han tocado y éstos se han pasado inmediatamente a los griegos. Es más, entre los ignorantes y desconocedores de su lengua no gozan de autoridad los que escriben tratados de ese arte en otra lengua que no sea el griego, y la gente presta menos crédito a lo que concierne a su salud si lo comprende. Y así sucede, ¡por Hércules!, que sea ésta la única arte en la que en seguida se cree a quien se proclama médico, cuando el peligro no sea mayor en ninguna otra mentira. Sin embargo, no lo vemos: tan grande es la dulzura de la esperanza que tiene cada uno en sí mismo. Por lo demás, no existe ley alguna que castigue la ignorancia criminal, ni ejemplo alguno de castigo. Los médicos aprenden a costa de nuestros peligros y hacen sus experimentos a base de muertes. El médico es el único que tiene completa impunidad de matar a un hombre (8, 17-18).

Cabría pensar que Plinio, explayándose de esta guisa, hubiera quedado satisfecho, pero tampoco es así. A lo dicho sigue la enumeración de cuantas prácticas criminales —envenenamientos, captaciones testamentarias, adulterios y abusos de toda índole— hallan aliento y ocasión en el ejercicio de la medicina. Todo ello debidamente ejemplificado con casos concretos, tal como si el autor sintiera un placer morboso en presentar a sus lectores la radiografía del juramento hipocrático. También aquí la crítica histórica le puede poner ciertos reparos al testimonio de Plinio. Por ejemplo, no es verdad que la *gravitas* romana hubiera desdeñado el ocuparse de la medicina, cuando en Roma había contado con cultivadores de la talla de un Celso, cuyo estilo latino, por lo demás, es excelente.

Pero este detalle y la palmaria exageración de todo el texto no quita el fondo de verdad de las quejas de Plinio, que en lo fundamental son: *a)* los abusos económicos; *b)* la falta de una sólida formación encubierta por una terminología pedantescamente extranjerizante; *c)* la ausencia de un instrumento jurídico que estableciera las responsabilidades penales del médico; *d)* el alarmante descenso de la ética profesional. En todos estos fallos, o en algunos de ellos, la literatura posterior insistiría machaconamente, en especial el epigrama y la sátira, pues su raíz se hundía en la realidad sociológica del Imperio romano. Los elevadísimos honorarios de los médicos fueron entonces, como ahora, resultado del libre ejercicio de la medicina y de la acumulación de grandes capitales en manos de unos pocos. El propio Plinio nos da datos muy concretos sobre las exorbitantes ganancias de algunos médicos famosos de su época, como el marsellés Crinas (XXIX 8, 21-22), que corroboran otras fuentes, por ejemplo, Dión Casio (III 30) cuando enumera las larguezas de Augusto con su médico Antonio Musa, a quien no sólo concedió el rango de caballero con derecho a llevar anillo de oro, sino una recompensan de 400.000 sextercios y la erección de una estatua, por suscripción popular, en el Capitolio, junto a la imagen de Ascle-

pio. La comercialización de la asistencia médica es un hecho que denuncia Séneca cuando condena que se vea en el enfermo a un mero «comprador» de un servicio *(Ben.* VI 16) y no a un amigo o a un semejante en el desvalimiento. Sobre ella ironiza Marcial cuando deplora la desconsideración de una fiebre que se llevó al otro mundo a un enfermo (X 77), privándole a su médico de una saneada fuente de ingresos. Paralelamente, los epigramas griegos de la *Antología Palatina* insisten en la codicia de los médicos que se consagraría como uno de los tópicos de su vituperio en épocas posteriores.

La ineptitud profesional es otro tema favorito de las arremetidas populares. La especialización prematura de la medicina, o, mejor dicho, las pretensiones de oficios inferiores (parteras, masajistas, depiladores, barberos, etc.) a ser considerados como médicos, ofrecían una imagen deformada de la generalidad de ellos. La especialización de la medicina que Cicerón apunta *(De orat.* III 33), es caricaturizada despectivamente en un epigrama de Marcial (X 56). Juvenal incluye este arte entre las ocupaciones que pueden dar de comer a un griego hambriento, y la facilidad de improvisarse en doctor la comenta la fábula de Fedro («de zapatero a médico» I 14). Inversamente, Marcial apunta la de la alegre permuta de este oficio por otro más rentable —el de gladiador— y de los mismos catastróficos resultados para el prójimo (VIII 74). En los sectores más bajos de la sociedad pululaban los charlatanes e impostores, en buen número de origen griego, según lo demuestran los nombres atribuidos por Marcial, Juvenal y Ausonio a sus médicos [10], que a escala más modesta pretendían emular los éxitos pecuniarios de los médicos de la corte. Todo ello exigía las medidas de socialización y de enseñanza oficial de la medicina que se tomarían y que no nos cumple aquí comentar. No obstante, el intrusismo profesional, por llamarlo con un término anacrónico, y la deficiente formación, aun para el nivel de los tiempos, fueron dos males que no remediaron las medidas oficiales, ni paliaba el gusto por el griego y por una terminología arcana que,

con sus predecesores latinos, comparte todavía la medicina actual. Clamores contra la ineptitud de los médicos, como abastecedores de las tumbas resuenan, paralelamente a los sarcasmos de la *Antología Palatina,* en Marcial (VI 53), Juvenal (I 30, 37), Aulo Gelio (XVIII 105) y hasta en el poeta cristiano Sidonio. La imagen de los médicos discrepantes en la cabecera del enfermo, conduciendo con sus disputas y rivalidades de escuela al paciente a una muerte cierta, es también familiar en la literatura latina: Cicerón se sirve de ella para comparar su actuación en Cilicia con la de su predecesor *(Att.* VI a) y Plinio, tras referirse a estas discusiones profesionales, menciona el macabro humor de un difunto que conmemoró en su epitafio la efemérides de su óbito con una frase lapidaria: *turba se medicorum perisse (Nat. hist.* XXIX 5, 11).

El descenso de la ética profesional de los médicos era una lógica secuela de su falta de independencia. En número no escaso eran esclavos *(servi medici, domestici et familiares medici)* o libertos que no se atrevían a contradecir los caprichos de su amo o patrón, como refleja la epístola de Plinio el Joven anteriormente comentada (p. 52); y así ocurría que no prescribieran, según el testimonio expreso de Séneca *(De const. sap.* I 1), los remedios más rápidos y eficaces, sino los que les consentían sus superiores. En el nivel más bajo de la escala social, los médicos, gentes de baja extracción aunque fueran de condición libre, se veían obligados a desempeñar menesteres en pugna con la dignidad profesional: emitir dictamen pericial en la compraventa de esclavos (Claudian., *In Eutrop.* I 35-36), cuidar de los gladiadores y hasta encargarse, como en época de Nerón, de abrir las venas a quienes no tenían ánimos para suicidarse (Suet., *Ner.* 37, 2). Gracias a las inscripciones podemos comprobar la existencia de médicos en lugares públicos, donde resulta difícil imaginar su cometido, por ejemplo, en los *horti Sallustiani (CIL* VI, número 8671) o en las bibliotecas *(ibid.,* 8907).

Sólo sobre este telón de fondo sociológico y el del «intru-

sismo» profesional se pueden ponderar en todo su valor las despectivas palabras de Epicteto cuando ponía en pie de igualdad el oficio de médico con el de zapatero o sastre (p. 51).

En el nivel más alto de la escala, los médicos protegidos por algún personaje poderoso o por la misma familia imperial se veían con mayor frecuencia que la deseable implicados en las intrigas y manejos turbios de éste. En época de Cicerón, Verres había comprometido en sus rapiñas a su médico Artemidoro, y el esclavo Estratón, complicado en una sucia historia de envenenamiento, recibió como premio una *taberna* para ejercer la medicina *(Pro Cluent.* 178-86). En la época imperial se puso de moda sobornar a los médicos con fines criminales [11]: Livia se valió de Eudemo para eliminar a su esposo Druso y Mesalina de C. Estertinio Jenofonte para hacer lo propio con Claudio. De las relaciones un tanto equívocas que mantenía Eudemo con Livia y Vetio Valente con Mesalina nos informa Plinio *(Nat. hist.* XXIX 8, 20), a quien en verdad no se hace difícil prestar crédito, habida cuenta de la personalidad de ambas mujeres. Se comprende, pues, que este mismo autor, conocedor perfecto de los hechos, cobrara esa aversión a la profesión médica y prefiriera acudir, en caso de enfermedad, a los remedios caseros empleados por Catón antes que ponerse en manos de un médico. Y lo mismo cabe pensar de infinidad de personas de la más diversa procedencia social, habida cuenta de la proverbial codicia de los practicantes de la medicina, de su falta de escrúpulos y de su habilidad para enviar gentes a los dominios de Plutón. Puestos a curarse, más valía recetarse personalmente, para lo cual era menester estar en posesión de los rudimentos de medicina empírica de que hace gala, por ejemplo, el Encolpio del *Satiricón* [12], o acudir a un oscuro mago, que por lo menos tenía la ventaja de resultar más económico para la bolsa, o a la milagrería de un *theios anēr*.

3

IATROMANTEIS, «HOMBRES DIVINOS» Y TEURGOS

Desde las más remotas épocas, en efecto, junto a esta medicina empírica en principio, luego técnica, de carácter profano, hubo otro tipo de medicina, ritual y mágica, ejercida por hombres de ralea mucho más compleja que estos curadores del cuerpo cuya sociología acabamos de bosquejar someramente. Para la primera réplica histórica en la Grecia arcaica de este otro tipo de curadores reservamos el término esquileo de *iatromanteis*, alusivo a su doble naturaleza, y para la época tardía el de «hombres divinos» o teurgos.

Los *iatromanteis* son hombres que en sí reúnen la cualidad del vidente y el médico y cuyas características les aproximan bastante a los *medicine-men* de las sociedades primitivas: sus servicios se precisan en casos de enfermedades misteriosas y rebeldes a todo tratamiento o durante las epidemias, sentidas como un azote y un castigo de los dioses. La historia ha conservado el recuerdo de algunos de ellos, envuelto en las brumas de la leyenda. El más antiguo es Orfeo, fundador del orfismo, que junto a preceptos ascéticos y religiosos dejaría en sus escritos recetas medicamentosas (cf. Eur., *Alc.* 967), tal vez fórmulas mágicas [13]. Su sucesor y exégeta Museo, entre otras obras de carácter ritual, ascético y religioso (*paralyseis?*, *teletai*, *katharmoi*, Aristoph., *Ran.* 1033, cf. Plat., *Prot.* 316 D.), compuso «unas curaciones de enfermedades» (*exakeseis nosōn*, Aristoph., *Ran.* 1033) en las que quizá se aludiera a las virtudes terapéuticas de algunas plantas como el *tripolion* (fr. 19 D, Hes., fr. 229 Rzach; Theophr., *Hist. Plant.* IX 9, 2) y el *arkeuthos* (fr. 2 D = Schol. Apoll. Rhod. IV 156). En el siglo V y en el IV a. de C. los ya desacreditados segui-

dores de Orfeo y Museo, los llamados impartidores de ritos órficos *(Orpheotelestai)*, juntamente con las purificaciones morales, por ejemplo, las de los delitos de sangre, es muy probable que practicasen la curación de algunas enfermedades como la epilepsia y trastornos psíquicos por análogos procedimientos. Los métodos de la secta, la *epōdē* y la *katharsis*, fueron también practicados por el célebre Epiménides de Creta, que liberó a Atenas de una peste (ca. 596-93) producida por la ejecución sacrílega de Cilón (cf. Diog. Laert. I 110; Aristot., *Const. Ath.* 1; Plut., *Sol.* 12; Plat., *Leg.* I 642 D). Dentro de los *thaumasioi* de época arcaica, en quienes Meuli, Mircea Eliade y Dodds han descubierto múltiples analogías con los chamanes de las sociedades primitivas, debemos considerar interesado por la práctica de la medicina a Aristeas de Proconeso (cf. Gal. XIV 675 K.). Por último, se puede cerrar la lista de los *iatromanteis* con los nombres de Pitágoras, de cuya concepción de la enfermedad y métodos terapéuticos hablaremos después, y Empédocles, autor de un *iatrikos logos* y de unas «purificaciones» *(katharmoi)* en las que se dirige a sus conciudadanos de Acragante como vidente, profeta y médico de almas y cuerpos. También él libró a su ciudad de una peste, aunque por métodos muy distintos (una nueva conducción de agua) a los de Epiménides.

El linaje de estos médicos adivinos, milagreros, impartidores de ritos purificatorios, etc., no se agota con la organización de los saberes medicinales, farmacológicos y quirúrgicos en una *technē iatrikē*. Paralelamente a la actividad de los sucesores de Hipócrates, los ancestrales procedimientos de la medicina popular en el nivel más bajo de la escala, y en el más alto, las estupendas realizaciones de los *theoioi andres* u «hombres divinos», continuaron a lo largo de los siglos. Su importancia en la vida social y personal varió según el temple de las distintas épocas y según la psicología de cada uno. Inexistentes o silenciados en los momentos de ilustración, adquirieron un singular relieve en las épocas de angustia y crisis, cuando los enfermos, como un Elio

Aristides (siglo II d. de C.), se sometían a los más increíbles tratamientos por preferir a la actuación humana y racional del médico la acción directa en su persona de lo numinoso. Un Simón Mago, un Apolonio de Tiana [14] en el siglo I d. de C. y un Alejandro de Abonutico en el siglo II son los más genuinos sucesores de los «chamanes» griegos de la época arcaica.

El acento ahora recae como nunca en las valencias religiosas y no en las propiamente terapéuticas del curador. El «hombre divino», en la caracterización de L. Bieler [15], es un héroe religioso cuyos milagros, aunque en contenido y forma puedan parecer magia, no son sino teurgia y con frecuencia inmediato efluvio de la fuerza divina, que pasa a su través y en él se derrama como en un recipiente. El *theios anēr* es portador de *mana,* pero éste no se manifiesta en sus operaciones milagrosas más que como testimonio de su misión y del dios que anuncia. La finalidad de sus portentos, cuando son de índole terapéutica, no es propiamente la de curar a los enfermos desahuciados por los médicos, sino la de servir de vehículo a la conversión del beneficiario y a la de los testigos presenciales de la curación. El «hombre divino» es en rigor un *sōtēr,* un salvador, es decir, un curador de almas y no de cuerpos: tan sólo de una manera subsidiaria su acción se manifiesta visiblemente en lo somático en una recuperación inesperada.

Ahora bien, habida cuenta de la similitud en las operaciones de quienes manipulaban con fuerzas ocultas y las de los *theioi andres,* vicarios y transmisores de una *dynamis* divina, era en la práctica muy difícil trazar entre ellos una clara distinción. Con gran acierto, R. Reitzenstein [16] ha observado que en nuevo persa el término *failasūf* designa lo mismo al sabio que al impostor y embaucador. Según la perspectiva en que se mire, el *theios anēr* puede parecer un mago, o el mago un *theios anēr.* El mismo autor, asimismo, señala cómo un término tan desagradable en su significación cual el de *sophistēs* se revaloriza en los papiros mágicos (*PGM* IV 157) en la acepción más elevada de «sabio», y a la inversa, cómo Platón utiliza irónicamente el término de *anthrōpos*

theios (*Ion.* 542), que un epicúreo, como Filodemo, emplea en su más estricta y excelsa acepción popular. La gama de matices entre el vidente, el profeta, el sabio, el santo, el portador de *mana* y el mago era tan sutil y variada que no se podía esperar del vulgo la capacidad de establecer en tan abigarrada e ininterrumpida serie claras distinciones, especialmente cuando se trataba de resolver con el auxilio de conocimientos o técnicas que no se poseían negocio tan urgente como el de salvarse de una enfermedad.

Los magos, si querían gozar de esa confianza que ciertos sectores de la sociedad habían perdido en el médico profano, debían reivindicar la fuerza moral y la pureza de costumbres de los *theoi andres,* como ocurre en el caso de los exorcistas fundamentalmente (p. 330). Por otra parte, la magia, cuya fundamentación científica se habían encargado de deparar los estoicos con la doctrina de la simpatía universal, acogida en su sistema por los neoplatónicos después, empezó a ser tenida como una técnica moralmente neutra y sólo calificable, desde el punto de vista ético, por la intención con que se realizaran sus operaciones. A partir del siglo II se considera seriamente la posibilidad de una magia «blanca» de fines loables y beneficiosa para los humanos frente a una magia negra (*goēteia*) de criminales propósitos y funesta para la sociedad y los individuos. Contribuye muy poderosamente al nuevo crédito de la magia el concepto de *idiotētes arrhētoi* o de *propietates occultae* de las cosas con que operaba la medicina empírica. «Lo propio de cada naturaleza es algo *arrhēton* (inefable) e inaprehensible a un conocimiento exacto», dice Galeno (X 206 K.), que en repetidos pasajes de su obra se refiere a ese imponderable, aunque considere un desdoro para la profesión médica curar como los empíricos por medios de eficacia reconocida por la práctica, que conocían las gentes por revelaciones oníricas, oráculos o por pura casualidad (XIV 220 K.). La mayor parte de ellos —dice un médico cristiano cuya obra se

ha transmitido en el *Corpus* de Galeno— son «repugnantes», los ha encontrado la *alogos tribē,* la rutina irracional, y el médico no debe tenerles gran confianza «por desconocerse el modo en que benefician» (XIX 677-8 K.). Pero esto no empecía, como se ve, que los empleara de cuando en cuando. El lector de un Alejandro de Tralles se sorprenderá del número tan crecido de remedios llamados *physica,* es decir, que actuaban por las propiedades ocultas de su *physis,* que acompañan en su obra a los tratamientos puramente técnicos, por estar —o creerse que estaba— su eficacia respaldada por la experiencia.

Al mero conocedor empírico de las propiedades paradójicas de las cosas superaba, como es lógico, el mago que tenía un conocimiento sistemático, si no de sus esencias, al menos de las cadenas de antipatía o de simpatía en las que estaban encuadradas, o el iatromatemático que las veía en una grandiosa correlación macro-microcósmica con los cuerpos celestes. Con este refrendo la magia gana en estimación, en especial cuando los neoplatónicos la introdujeron en la mística. Rechazada por Plotino, su discípulo Porfirio, en su *De regressu animae (ap.* Aug., *Civ. Dei.* X 9), había admitido la posibilidad de una purificación del alma (al menos en su parte pneumática, a la que está ligada la facultad sensitiva y la imaginativa) por medios teúrgicos, y Jámblico amplió esta posibilidad hasta la *henōsis*, es decir, la unión mística con lo divino. Jámblico, partidario decidido de la simpatía universal, está convencido de que todas las cosas están impregnadas de la potencia divina:

> Está en la naturaleza de la superabundancia de la *dynamis* divina el sobrepasar a todas las cosas también en esto, a saber, en el estar presente en todas por igual sin ningún obstáculo. Brillan, pues, por esa razón, en las últimas cosas las primeras, y están presentes de un modo inmaterial los seres inmateriales en los materiales... *(De myst.* V 23, p. 232, 12-16 Parthey).

Esta presencia inmaterial de la divina *dynamis* en las cosas no sólo se basta para explicar cumplidamente sus *occultae propietates,* sino que abre un camino a las operaciones teúrgicas:

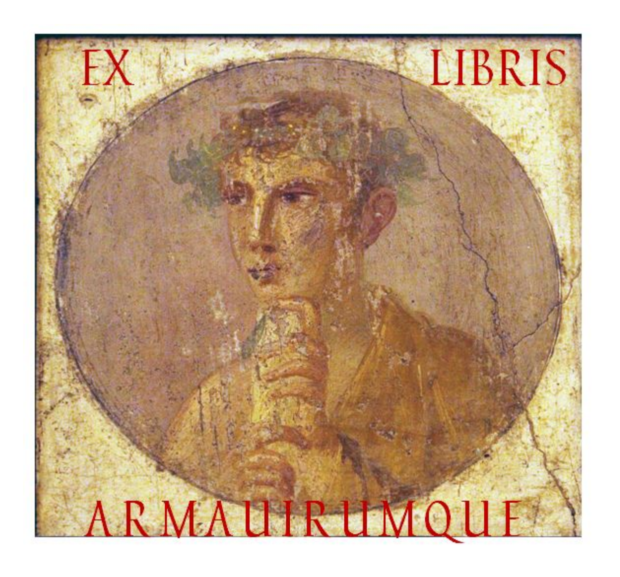
> Habiéndose percatado de ello el arte teúrgico, descubre así en común, de acuerdo con la afinidad con cada uno de los dioses, las maneras adecuadas de recibirlos, haciendo muchas veces complejos de piedras, plantas, animales y aromas, y otras cosas semejantes, sagradas, perfectas, deiformes y realiza luego, a partir de todas ellas, un medio de recepción puro y perfecto *(ibid.,* p. 233, 10-15 Parthey).

Y si por estos medios técnicos Jámblico estaba convencido de que se podía lograr artificialmente la presencia de lo divino y su mística unión con el alma, fácil es suponer cuánto más sencillo era el emplear un método mágico-teúrgico similar con fines terapéuticos. Bastaba con reforzar la presencia del principio divino benéfico mediante la adecuada combinación de las diversas substancias en que se hallaba disperso y rechazar con substancias antipáticas la presencia de la fuerza maligna, inmaterial y demoníaca que producía la dolencia. Proclo, que perfeccionaría los métodos teúrgicos de su predecesor y nos ha legado un impresionante texto sobre la «técnica hierática» [17], insiste en la virtud de la plegaria para la «conversión» *(epistrophē)* a lo alto, ya que atrae hacia sí la acción benéfica de los dioses y une el pensamiento de éstos a las palabras de los que la pronuncian *(In. Plat. Tim.* I 210, 30). En resumidas cuentas, la fuerza impetrativa de la plegaria se confunde con la coactiva de la *epōdē* o ensalmo, recibiendo así este importante elemento de la magia un puesto de honor en el sistema de la teurgia neoplatónica. Por último, al hacer hincapié en la necesidad de las virtudes teúrgicas (fe, verdad, amor) para conseguir la unión mística y en el hecho de que sólo se den éstas en quien tiene una predisposición natural, coloca al teurgo neoplatónico en el mismo plano que al *theios anēr,* del

cual, por la grandeza moral y conocimiento de las técnicas teúrgicas, se pueden esperar las más estupendas realizaciones. El filósofo neoplatónico es a la vez sabio y santo, mago y sacerdote, conjurador de los elementos y operador de curaciones milagrosas [18].

En el neoplatonismo del siglo IV d. de C. se ve cumplida la aspiración de las gentes de ver unidas sabiduría y poder, así como la de superar la materia con el espíritu. El dualismo alma-cuerpo se lleva a los últimos extremos. Pero no eran sólo los ámbitos paganos donde esta mentalidad estaba en vigencia. En un principio también los cristianos mostraron el mismo desprecio al cuerpo y tuvieron las mismas reservas mentales que ciertos círculos paganos frente a sus curadores. Kudlien [19], que ha seguido la evolución de la actitud cristiana frente a la medicina, señala cómo en los textos más antiguos (p. ej., en las actas apócrifas de Tomás y en general en las actas apócrifas de los Apóstoles) la figura del médico queda empequeñecida, y hasta menospreciada, frente a la imagen ideal de un Curador «sin sueldo» de todos los males visibles e invisibles, que actúa sin medicamentos, con sólo su palabra, como Jesús. Correlativamente, en el siglo II d. de C. renace con vigor el culto de Asclepio, cuyos fieles, según el testimonio del propio Galeno (p. 370), tenían infinitamente más fe en sus preceptos que en los del médico. De haber prevalecido esta mentalidad, la crisis por la que pasó sin duda en los siglos II y III la medicina técnica se habría decidido en el sentido de su total hundimiento. Varios hechos, empero, condujeron a una revalorización del médico entre los cristianos: por un lado, un aprecio mayor del cuerpo, como creación que también es de Dios y vestido o tabernáculo del alma; por otro, el redescubrimiento de la «compasión médica» en los más antiguos textos hipocráticos. Como símbolo de este nuevo espíritu puede valer un pasaje de San Gregorio Nazianzeno (*Orat.* II, *apolog.* 27, *PG* XXV 436 B) en el que, apoyándose en el *De flatibus,* 1, defiende la dignidad o importancia del curador del cuerpo, aun reconociendo la supe-

rioridad jerárquica del curador del alma. Aunque Gregorio pudiera estar influido por el hecho de que su hermano Cesáreo fuera médico, en su apreciación influye la reconciliación con la herencia clásica, característica del pensamiento cristiano de esta época, que, si bien rindió sus frutos excelentes en las esferas superiores de la filosofía y de la teología, no logró extirpar en las clases bajas los recelos hacia la medicina hipocrática ni evitó las nuevas formas que adoptaron prácticas ancestrales como la *incubatio*.



PARTE TERCERA

ENFERMEDAD Y CURACION EN LA MITOLOGIA GRIEGA

1

IMAGEN MITICA DEL MEDICO

Tras de los hechos considerados —las maneras históricas de vivenciar la enfermedad y su relación con la estimación social de la figura del curador—, nuestro trabajo dará un paso hacia adelante con el análisis de los mitos en cuya trama entran de algún modo la enfermedad y su curación. Consideramos importante detenernos con cierta calma en su estudio, porque en el mito y la leyenda, junto a las reliquias del pasado remoto, se va reflejando el cambio de condicionamientos culturales que obliga a dar valoraciones nuevas a los datos fijos de la tradición. De ahí que no sea vano esperar de este terreno alguna información no sólo sobre las coordenadas «ahistóricas» de la mentalidad de los antiguos, sino también sobre las posiciones adoptadas por la medicina en el transcurso del tiempo. En los mitos griegos (incluyendo dentro de esta denominación la saga) aparecen efectivamente personificados los dos tipos de curadores a que nos hemos referido anteriormente, el *iatros* y el *iatromantis;* se prefiguran las tres direcciones en que se habría de escindir el arte de curar en época histórica, cirugía, medicina interna y farmacopea; y, por último, frente a la consideración meramente vivencial de la enfermedad se perfila una manera objetiva de concebirla, tanto en su realidad en sí como en el proceso de contraerla.

Una revista a las principales figuras de la leyenda heroica

griega que desempeñan la función de curadores, el centauro Quirón, Asclepio y sus dos hijos, confirma en cierto modo algo que ya habíamos observado en un capítulo anterior: la secularización de la medicina desde los tiempos más antiguos, o al menos los esfuerzos realizados en el sentido de «racionalizar» su praxis, desvinculándola de la religión. Es este esfuerzo bien visible en los poemas homéricos, en los que tan sólo se menciona a Asclepio como padre de los dos «médicos buenos» del ejército aqueo, Podalirio y Macaón (*Il.* II 731), y se le aplica el epíteto puramente humano de «irreprochable» (*Il.* IV 193). Es más, ni tan siquiera se le otorga la calidad de *prōtos heuretēs* de un tipo u otro de terapia, por cuanto que sus conocimientos medicinales los ha recibido de Quirón (*Il.* IV 219), en lo cual no se diferencia de otros pupilos célebres del centauro, como Aquiles o Jasón (Schol. Apoll. Rhod. I 554), que también fueron iniciados por él en los rudimentos del arte. Parece como si Homero tuviera el empeño de señalar con ello que los orígenes míticos de la medicina estaban ya muy lejanos de la época en que los aqueos fueron a Troya. Pero tanta sobriedad en la presentación de una figura que en épocas posteriores aparece con todos los atributos de una divinidad y centraliza en torno suyo la praxis considerada en otro lugar de este libro, se hace un tanto sospechosa y pone sobre el tapete el problema de la naturaleza primigenia de Asclepio; a saber: el de si se trata de un héroe cultural divinizado o de una primitiva deidad degradada por Homero a la categoría de héroe que recobra con el tiempo su dignidad perdida.

La cuestión ha sido debatidísima y no ha recibido hasta el momento una solución satisfactoria. De atenerse rigurosamente a la cronología de nuestra documentación, es lícito llegar a la primera conclusión, como Emma y Ludwig Edelstein [1]. Asclepio habría sido un excelente médico que, como tal, se habría convertido en el patrón de cuantos practicaban su arte. De la misma manera que los Homéridas se consideraban descendientes de Homero, los Asclepiadas formaban una congregación cuyo oficio se transmitía

hereditariamente y se tenían por descendientes del mismo antepasado mítico. La necesidad religiosa de entrar en una relación personal con la divinidad curadora conduciría hacia el siglo VI antes de C. a la divinización de Asclepio. Apolo, que hasta entonces había acaparado el ejercicio de la medicina, cedería esta esfera de sus atribuciones al primitivo héroe, quien, por lo demás, aparece ya en Hesíodo y en Píndaro como hijo del dios y de la ninfa Corónide.

Con todo, esta construcción no explica suficientemente muchos de los rasgos de indudable primitivismo del culto de Asclepio y tampoco descarta la duda de que el poeta haya deliberadamente silenciado hechos que, por darse tal vez en otro nivel de religiosidad que el de la clase dominante para la que compuso sus cantos, no le ofrecían interés alguno. Al menos esto es lo que ocurre con Dioniso, cuyo culto era tenido por reciente, hasta que las tablillas micénicas han venido a demostrar su existencia en el segundo milenio. Basándose en el nombre de Asclepio, transmitido en diferentes formas sin etimología griega clara, en la asociación a su culto de animales como la serpiente y el perro [2], en el rito de la *incubatio* de clara asociación con la noche y la tierra, en la localización en Trica (Tesalia) de su lugar de origen y en ciertas coincidencias de la leyenda de su nacimiento con el de Dioniso, se ha sostenido con diversas variantes la hipótesis de que fuera una primitiva deidad pregriega en la que se hubieran fundido elementos mediterráneos con otros típicamente indoeuropeos, precisamente en Tesalia, la primera región de la península balcánica en la que penetraron los invasores helenos. Posteriormente esta divinidad sería rebajada a la categoría de semidiós como hijo de Apolo y una mortal [2 b].

No nos incumbe aquí dilucidar un problema que pertenece a la historia de la religión griega y sólo afecta de un modo tangencial a nuestro propósito. En cualquier caso, queda manifiesta la vocación a secularizarse de la medicina en los poemas homéricos, aunque esta vocación ni excluya ni obstaculice el desarrollo de

otros procedimientos curativos que buscan su eficacia en la intervención directa de lo numinoso. Asclepio, en la *Ilíada,* pertenece a una generación anterior a la de los aqueos que fueron a Troya. Es un mortal cuyos dos hijos, Podalirio y Macaón, conjugan los aspectos que pudiéramos llamar profesionales con los políticos y guerreros. Ambos son soberanos de hombres y combaten junto con los demás aqueos, lo que no hacen ni sacerdotes ni adivinos. Es más, hasta uno de ellos, Macaón, llega a ser gravemente herido en un momento de la lucha y a necesitar personalmente la intervención de un cirujano, lo que le arranca a Idomeneo la exclamación de que un «varón curador vale por otros muchos» *(Il.* XI 514). La distinción de funciones establecida entre ambos, ya desde el poeta posthomérico Arctino, y el culto que recibieron a su muerte, Macaón en Gerenia y Podalirio en Apulia (página 358), nos pueden ilustrar no sólo sobre una primitiva especialización del arte de curar en cirugía y medicina interna, sino también sobre el origen del culto a otros *herōes iatroi.*

Un escolio al citado pasaje de la *Ilíada* nos informa de que algunos pretendían asignar el *cheirourgein* a Macaón y a Podalirio la medicina interna, basándose en el hecho de que, cuando fue herido, Menelao *(Il.* IV 192) llamó al primero y no a su hermano para curarle, y en el testimonio explícito de dicho poeta, según el cual Macaón tenía las «manos más ligeras para extraer dardos de la carne, para hacer incisiones y para curar toda clase de heridas», mientras que Podalirio sabía reconocer las dolencias oscuras, hasta el punto de haber llegado al diagnóstico precoz de la locura de Áyax por el brillo anormal de sus ojos. Dentro del mismo ciclo troyano, Macaón fue asimismo quien curó la herida a Filoctetes (Schol. *ad* Pind., *Pyth.* I 109 a). De las curaciones concretas de Podalirio, Homero, en cambio, no dice nada: le menciona en el «Catálogo de los naves» y le muestra en *Il.* XI 836 en el fragor del combate. Fuera de esto, sólo afirma que, como su hermano, era un médico excelente. El desarrollo posterior, junto a la medicina traumática, de la dietética y de otros procedi-

mientos terapéuticos para tratar las enfermedades internas —excluidas por su carácter prosaico de un poema heroico— exigía esa polarización de funciones que apunta ya en los poetas cíclicos. Aunque posteriormente dicha distinción se desvanezca, y en Quinto de Esmirna Podalirio se muestre un hábil cirujano (cf. IV 396-404, 538-540), de su primitivo carácter hay un rasgo que perdura: el actuar por procedimientos «naturales», según se pone de relieve especialmente en una de las curaciones más famosas que se le atribuían. Sirna, hija del rey de Caria, quedó herida gravemente a consecuencia de una caída: Podalirio salvó su vida practicando una sangría en cada uno de sus brazos, lo que le valió, como no es infrecuente en otras leyendas similares, el casarse con ella (Steph. Byz., s. v. «Syrna»). El procedimiento curativo es aquí un indicio del carácter reciente de la leyenda.

La etimología de los nombres de los dos hermanos aclara a su vez en parte el porqué de esta división de funciones. Del nombre de Podalirio nos ocupamos en otro lugar (p. 373), así como de las presuntas virtudes terapéuticas del pie y de las pezuñas de démones hipomorfos. Aquí nos limitaremos a decir que Arctino, según se desprende del escolio anteriormente comentado (*Il.* XI 514), los tenía a ambos por hijos de Posidón, precisamente la divinidad que creó el caballo. Es probable que Homero conociera curaciones extrañas de Podalirio y que, por no estimarlas dignas de crédito, se las callase como tantas otras cosas. En cuanto al nombre de Macaón, mejor que hacerlo derivar con Carnoy [3] de *mēchar* («remedio») creemos con Kerényi [4] que procede de *machē* («batalla»), lo que no sólo está acorde con su carácter en los poemas homéricos y el de sus descendientes, sino con el de otros *herōes iatroi.* Los dos hijos de Macaón se llaman respectivamente Polemokrates («vencedor en la guerra»: Paus. II 38, 6) y Nikomachos («combatiente victorioso»: Paus. IV 30, 10). Otros héroes cuya relación con la medicina dejaba perplejo a Deneken [5] fueron también guerreros valerosos o atletas de fuerza prodigiosa. En Atenas tenemos noticia de la existencia en el siglo IV

antes de C. de un culto a un *herōs iatros* (Dem. XIX 249, Phot., *Lex.* 75), cuya sepultura estaba en Maratón: su nombre era el de Aristomachos («El mejor guerrero»: Bekker, *Anecd.* 262). A finales del siglo v a. C. se rendía asimismo culto, del que fue Sófocles sacerdote, a un héroe medicinal denominado con un nombre, de asociaciones bélicas también, Alkōn o Amynos («El defensor»). En época de Luciano había un culto al *xenos iatros,* que Luciano identifica con Toxaris (nombre que se puede descomponer en *toxon* [«arco»] y la terminación *-aris* de Abaris) inducido quizá por una escultura funeraria que representaba a una figura de hinojos con atavío escita y un arco en la mano [6]. El prodigioso vigor físico de Heracles hacía de él una figura capaz de vencer no sólo a las *kēres* (p. 254), sino a la mismísima muerte. De ahí que, por su carácter general de *alexikakos* o «apartador de las desgracias», pudiera ser en Beocia un héroe médico. La misma razón de fondo justifica las atribuciones medicinales de difuntos heroizados que en vida tuvieron características parecidas a las de Heracles, como el vencedor de los juegos olímpicos Teágenes en el Quersoneso, en la isla de Tasos y en otras partes (Paus. VI 11, 3) y el pancratiasta Pulidamante del que se decía en Olimpia que curaba la fiebre (Luc., *Deor. conc.* 12). Concebida la enfermedad como *kēr,* fuerza o demon maligno, se necesitaba a un experto guerrero o a un hombre de extraordinario vigor físico para luchar victoriosamente contra ella o para su dispersión apotropaica. En un antiquísimo ritual romano se invoca nada menos que a Marte, el dios de la guerra, contra las enfermedades «visibles e invisibles» (p. 262).

En el caso de Macaón, su doble naturaleza de esforzado combatiente y de excelente médico explica que se le atribuyeran honores divinos como curador heroizado. En su calidad de guerrero, es decir, de causante de heridas, reside el motivo de su especialización en la cirugía, por el principio homeopático de *ho trōsas iasetai* («el que infiere la herida la cura»), que explica asimismo que sean las divinidades, como *Paiēōn* y Apolo, productoras de

la muerte y las enfermedades las que deparan también su curación. En épocas más recientes la fama de un médico, sin los oropeles de lo heroico, podía conducir sin más a su heroización *post mortem,* como ese difunto de un relieve helenístico a quien presenta una ofrenda cultual una familia agradecida. En Eleusis se rendían honores de *herōs iatros* a un tal Oresinios que fue en vida médico (Bekker, *Anecd.* 263), y Luciano *(Philops.* 21) menciona un culto privado a Hipócrates análogo en casa del médico Antígono. Como el resto de sus colegas del panteón heroico, Hipócrates se mostraba muy celoso de los detalles del ceremonial: si se apagaba la lamparilla que ardía junto a su estatua o se pasaba por alto la ofrenda anual daba muestras visibles de su enojo. El que el legendario Macaón o el mismo padre de la medicina técnica hubieran seguido procedimientos terapéuticos estrictamente naturales no empecía a que la credulidad de las gentes les atribuyera como númenes ctónicos una operatividad que jamás hubieran reivindicado como suya. Su culto, generalmente tardío, implica la difusión de las creencias animistas.

Como un estadio intermedio entre los médicos famosos de la epopeya, descendientes directos de Asclepio, y los médicos de la época histórica, podemos citar aquí a dos personajes, apenas conocidos, pertenecientes al círculo de las tradiciones legendarias de los Asclepiadas de Cos. Nos referimos a Nebros y a su hijo Chrysos, en cuya historia se percibe la incorporación de Asclepio al culto apolíneo y el deseo de dejar bien clara la vinculación genealógica con el héroe que tenía el linaje de los Asclepiadas de Cos y tuvieron más tarde los discípulos de Hipócrates, orgullosos no sólo de su antepasado mítico remoto, sino también de otros antepasados más próximos e ilustres representantes de la misma tradición médica en la que se sentían encuadrados. En una de sus epístolas apócrifas [7] dirigida a los atenienses, el famoso médico relata la historia de un antepasado. Durante la guerra declarada por los anfictíones a los de Crisa por las impiedades que habían cometido en el santuario del Apolo Délfico, aquéllos

lograron poner cerco a la ciudad de éstos, pero con tan mala fortuna que se declaró una peste entre sus tropas. Enviaron entonces mensajeros a consultar al oráculo sobre las medidas a tomar: el dios les contestó que debían continuar la lucha, prediciéndoles el triunfo, si traían de Cos en su ayuda al «hijo de la cierva con oro». Marchó una comisión a la isla y comunicó el oráculo a los isleños, pero nadie logró dar con su significado, hasta que un individuo que tenía un hijo llamado Chrysos («oro») y cuyo nombre era Nebros («cervato) cayó en la cuenta de que el oráculo les aludía directamente. Se trataba de un antepasado de Hipócrates, de un Asclepiada, que era el mejor médico de su época. Y así fue cómo partió en compañía de su vástago a prestar su colaboración como médico y guerrero a los anfictíones. A su llegada al campamento la peste terminó inmediatamente, con lo que Apolo demostró su satisfacción. Poco después el caballo del general de los anfictíones, al remover con sus pezuñas el suelo, puso al descubierto la conducción de agua a la ciudad. Para obligar a rendirse a los sitiados, Nebros contaminó ésta con fármacos, lo que produjo una grave disentería entre los de Crisa. Los aliados cobraron ánimos y se lanzaron al asalto. Nebros fue el primero en escalar el muro, pero su hijo Chrysos murió en el combate. El oráculo se reveló cierto, y los anfictíones consagraron a Apolo un templo en Delfos y establecieron por primera vez en el llano de Crisa una competición hípica en su honor. A Chrysos lo enterraron en el hipódromo. Los diversos elementos del mito están en mayor o menor relación con el culto de Apolo y la medicina. El cervato es un animal consagrado a Ártemis y a Apolo, y sobre un carro tirado por ciervos vemos a los dos hermanos disparar sus flechas en el relieve del frontón del templo de Basas en el Peloponeso. Las pezuñas de los caballos están también en cierta relación con el arte de curar (p. 372). Se intuyen vagas conexiones en todo ello, aunque falten elementos para dar a la leyenda una interpretación satisfactoria. Kerényi concluye que Chrysos representa al sol naciente; Nebros, al animal oscuro padre del sol

luminoso, y la carrera de caballos, el curso del sol[8]. Pero todo esto es pura hipótesis. Lo único claro, habida cuenta además de que el nombre de Nebros y el de *Drakōn* (lit. «serpiente») figuran en la onomástica de los Asclepiadas de Cos, es la reivindicación de un carisma hereditario en la familia, que los hipocráticos quisieron hacer extensivo a su gremio. Con la leyenda de Nebros y Chrysos, lo mismo que con la ascendencia apolínea de Asclepio, y la actividad medicinal de sus dos hijos, se pretende poner enfáticamente de relieve el favor especial que dispensa a los profesionales del arte de curar una divinidad especializada. Los Asclepiadas, o mejor aún, los discípulos de Hipócrates son ciudadanos que cumplen, como Podalirio y Macaón en Troya o Nebros y Chrysos en el campamento de los anfictíones, con sus deberes cívicos y militares, y no pretenden prerrogativas que les eleven por encima de sus conciudadanos. Ahora bien, en su calidad de miembros de una corporación protegida por Asclepio se proclaman portadores de un carisma, como en grado menor también los miembros de otras profesiones u oficios profanos[9]. Depositarios de una tradición medicinal de siglos, en cada uno de ellos pervive todavía algo del curador arquetípico y de los grandes médicos que le precedieron, de la misma manera que los jefes de los clanes aristocráticos reciben en su sangre y transmiten hereditariamente la *aretē* del antepasado mítico. Desde este punto de vista no parece tan ridículo como pretende Luciano el culto que el médico Antígono había instalado en su casa a Hipócrates.

2

IMAGEN MITICA DEL IATROMANTIS

Rasgos más complejos que estos antecesores de los *iatroi* de época histórica presentan dos figuras legendarias, Melampo y Poliido, de quienes arranca una progenie famosa no sólo por su dominio del arte de curar, sino por la posesión del don de la clarividencia. Melampo, hijo de Amitaón y de Eidomene (lit. «la sabia»), que pasaba por ser el inventor de la medicina catártica (cf. Apoll. II 2, 28), es mencionado en la *Odisea* como adivino (XI 291) y su historia circulaba en una *Melampodia,* perdida hoy, que se atribuía a Hesíodo. El origen de su clarividencia se debió a que unas serpientes, que había librado de la destrucción, «poniéndose en sus hombros mientras estaba dormido le purificaron con su lengua los oídos» (Apoll. IX 11). Al despertarse, Melampo se percató de que comprendía el lenguaje de los pájaros, circunstancia que cooperó decisivamente a sus éxitos como médico. Así, por ejemplo, en la curación de Ificlo hijo de Fílaco. Melampo estaba interesado en obtener para su hermano Biante las vacas de Fílaco, y éste consintió en dárselas a condición de que curara la esterilidad de su hijo. Melampo aceptó el trato y, mientras estaba realizando un sacrificio con fines mánticos, un cuervo le puso en conocimiento del origen del mal del joven y de la manera de curarlo:

> Estando un día Fílaco castrando carneros colocó el cuchillo ensangrentado todavía junto al muchacho. Asustado el niño, escapó de allí y clavó el instrumento en la encina sagrada, cuya corteza, al crecer alrededor, lo cubrió. Pues bien —le explicó— si, una vez descubierto el cuchillo, se raspaba su herrumbre durante diez días, y se la daba a beber a Ificlo, engendraría un hijo (Apoll. IX 12).

Otra de las curaciones famosas de Melampo fue la de un caso de histeria femenina colectiva en Pilos, que comenzó por las hijas de Preto, adversas a la instauración del culto de Dioniso, y se extendió, al no aceptar su padre las condiciones exigidas por Melampo, a todo el mujerío de la ciudad. Las mujeres abandonaban sus hogares, mataban a sus hijos, y andaban errabundas por lugares solitarios. Preto, vista la gravedad del caso accedió al fin a las pretensiones de Melampo, y éste «reuniendo a los jóvenes más vigorosos las persiguió con gritos rituales y una danza entusiástica hasta echarlas de las fronteras y llevarlas hasta Sición». Durante la persecución pereció una de ellas, y a las restantes las hizo recuperar allí su sano juicio mediante purificaciones (Apoll. II 2, 28 ss.). Según otra tradición, recogida por Pausanias (VIII 18, 8) la purificación de las Prétides habría tenido lugar en Lousoi (Arcadia) en el templo de Ártemis, que a partir de aquel día recibiría la advocación de Hemerousia («apaciguadora»). Sobre esta base G. Marenghi [10] interpreta correctamente uno de los aspectos de la curación mítica, a saber, el de la coreoterapia, cuyo fundamento es el mismo que el del *korybantismos* (p. 324). No obstante, generaliza, a nuestro modo de ver indebidamente, una versión particular del mito en su interpretación de la parte lustral de la curación. Para Marenghi la purificación en las aguas de la fuente sagrada es pura y simplemente una balneoterapia similar a la seguida en la lepra (p. 139), cuya finalidad sería la de eliminar una enfermedad cutánea que habría afectado a las Prétides. Esto sería correcto, si tan sólo nos fuera conocida esta variante de la leyenda, atestiguada en un fragmento de Hesíodo (29 Rz.) y en Filodemo (*Peri euseb.* 134, p. 54 G). A las jóvenes les saldrían escamas blancas, se les caería el pelo, y mostrarían una sintomatología parecida a la de dicha enfermedad. Que la *machlosynē* de las muchachas —aludida en otro fragmento de Hesíodo (28 Rz.)— fuera el nombre que le diera el poeta se hace difícil de creer, habida cuenta de que el significado de la palabra habitualmente es el de «lascivia»; algo, por lo demás, que entra dentro de las posibles

manifestaciones de un furor dionisíaco[10b]. Ahora bien, por otros conductos sabemos que la fuente en que bañó Melampo a las Prétides tenía la virtud de hacer aborrecer el vino a cuantos bebían de sus aguas, y de ahí que recibiera el nombre de Misampelos («aborrecedora de la vid»). El residuo lustral de éstas, su *katharma,* alude, por tanto, a un furor dionisíaco, es decir, a un desvarío de la mente y no a una enfermedad de la piel, según especifica Ovidio *(purgamina mentis in illas / misit aquas odiumque meri permansit in undis: Met.* XV 327-28). La curación mítica de las Prétides, a lo que permite ver la imagen reflejada en las versiones habituales de la leyenda, versa sobre una «locura divina» y se hace siguiendo un procedimiento harto complejo que comporta: *a)* fórmulas o ensalmos mágicos, *b)* una coreoterapia homeopática, *c)* un rito catártico y *d)* una medicación farmacológica. En efecto, por fórmulas o exclamaciones mágicas deben tenerse los «gritos rituales» *(met'alalagmou)* del pasaje de Apolodoro arriba citado, pues con una expresión similar *(alalazomē)* describe Sófocles (p. 229) las *voces magicae* que profiere Medea durante una recogida de plantas. En apoyo de esta interpretación se puede citar el aserto de Ovidio *(ibid.)* de que Melampo arrancó a las Prétides de su furor *per carmen et herbas.* El poeta latino parece atribuir al tratamiento epódico y farmacológico la eficacia terapéutica y estimar el baño en la fuente un rito transferencial de los residuos de la enfermedad. En su apoyo se podría citar a Teofrasto *(Hist. plan.* IX 10, 4) que nos da el nombre de la planta empleada al efecto, el heléboro negro, la cual por haber sido descubierta por Melampo, recibió el nombre de *melampodion,* y se usaba todavía en su época en las purificaciones de las casas y del ganado unida siempre a una determinada *epōdē.*

Paralelamente a la vinculación hereditaria de los Asclepiadas con Asclepio, en el clan profético de los Melampódidas, en cuya genealogía no queremos entrar, hubo dos personajes famosos, Anfiarao y Poliido, en quienes los aspectos mánticos se imbricaron estrechamente con los medicinales. Menos visibles en lo que

la leyenda nos dice de la vida del primero, destacan, empero, en primerísimo plano en el culto que se le rendía en Oropo. Allí daba oráculos como héroe ctónico en un santuario donde se practicaba la *incubatio* (Soph. *Electr.* 839, Cic., *Div.* I 88, Paus. I 34, 2) y se realizaban curaciones milagrosas, en las que desempeñaba un papel fundamental el agua de una fuente (Aristoph., fr. 32 K., Xen., *Mem.* III 13, 3), donde arrojaban monedas de oro y plata los curados, que se veían asimismo en la obligación de hacer exvotos al santuario con la representación del miembro sanado en materiales nobles (*IG* VII 303, 67 ss.).

De Poliido, cuyo nombre parlante (*poly-eidos* «el que mucho sabe») alude a su ciencia infusa, no sólo era proverbial su clarividencia (por ejemplo, interpretó el sueño de Belerofontes, Cic., *Div.* I 89), sino el éxito de las curaciones que gracias a ella lograba. Se le atribuía nada menos que la resurrección de Glauco, el hijo de Minos, ahogado en una jarra de miel, merced a la hierba mágica que le trajo una serpiente (Apoll. III 3, 1). El animal ctónico que purificara los oídos de Melampo vale aquí, como en otras leyendas posteriores, de revelador de las virtudes de un fármaco. De Alejandro Magno, por ejemplo, se contaba algo semejante. Mortalmente herido Ptolomeo por una flecha envenenada, se le apareció en sueños la serpiente de su madre Olimpias con una raíz en su boca. Con ella le aseguró que su camarada sanaría y le indicó además el lugar donde crecía en abundancia. Y así no sólo pudo curarse Ptolomeo, sino muchos heridos como él (Cic., *Div.* II 135, Justin., *Hist. Phil.* XII 10, 3). Por procedimientos similares a los de Melampo con las Prétides, Poliido logró la curación de Teutrante de Misia (Ps.-Plut., *De fluviis* 21, 4).

En Melampo y en los Melampódidas podemos ver un trasunto mítico de los *iatromanteis* históricos someramente tratados en un capítulo anterior. Su vinculación genealógica es exponente de la ininterrumpida tradición de una medicina «sacra», paralela al desarrollo gradual de la medicina empírica, cuyos impartidores, frente a las pretensiones más modestas de los Asclepiadas, aspiraban a

una mayor consideración social y a un dominio de las conciencias. Se nota esto sobre todo en las ambiciosas exigencias de Melampo a Fílaco y Preto y en la exacerbación de los castigos divinos, cuando sus palabras no eran debidamente atendidas por quienes reclamaban su ayuda. De las remotas raíces de este tipo de medicina tenían plena conciencia los antiguos: en el escrito pseudo-galénico *Iatros* (XIV 675 K), se cita a Poliido, a Aristeas (un «chamán» de época arcaica) y a Melampo, entre los que practicaron la medicina con anterioridad a Asclepio.

3

HERIDAS Y OPERACIONES LEGENDARIAS

La división de los saberes y técnicas medicinales, aludida anteriormente en el caso de Macaón y Podalirio, en cirugía, medicina interna y farmacopea, tiene otros reflejos míticos que nos proponemos ahora considerar con más detenimiento. Las intervenciones quirúrgicas de la leyenda, salvo el caso especial de Damiso (p. 104), se limitan a la curación de heridas recalcitrantes producidas por la picadura de una serpiente o la acción de un arma envenenada. En cierto modo, pues, podríamos decir que los cirujanos legendarios fueron, como Arcágato en Roma, *vulnerarii,* aunque, ni que decir tiene que más afortunados. Las más famosas heridas son las de Filoctetes, Télefo y Quirón.

Sumamente aleccionadoras en lo tocante a la evolución de la cirugía en la Antigüedad son las diversas variantes de la saga de Filoctetes [11]. Herido en el pie por una serpiente venenosa, fue abandonado por los griegos a su suerte en la isla de Lemnos, ya que se les hacían insoportables sus lamentos y la fetidez de la herida. Posteriormente, se le fue a buscar por ser imprescindible su

arco para la toma de Troya, y por voluntad de los dioses pudo ser curado en el campamento aqueo. Las divergencias de la leyenda comienzan en lo referente a la manera en que se llevó a efecto ésta y en la designación del curador. Sófocles se limita a decir que habría de ser curado por los Asclepiadas del ejército (*Philoct.* 1332). Ciertos autores tardíos, como Apolodoro (V 8) y Quinto de Esmirna (IX 461), en quienes se desdibuja la división de funciones entre ambos hermanos, atribuyen su cura a Podalirio. Y una supuesta relación del nombre del Asclepiada con ella pretende hallar Carnoy (p. 373). Pero, no obstante, una tradición que se remonta a Arctino y merece más crédito, asignaba este cometido a Macaón (cf. Prop. II 1, 59). Es más, hasta sabemos por un comentarista tardío (Dionysios Skytobrochion, *ap.* Schol. Pind., *Pyth.* I 109 a) cómo se llevó a efecto la intervención por indicación expresa de un oráculo. Macaón bañó primero a Filoctetes y le sumió en un profundo sueño, limpió después la herida con vino y le aplicó, por último, una hierba cuyas virtudes cicatrizantes conocía gracias a las enseñanzas de Asclepio. Esta versión modernizada del mito nos muestra un procedimiento que honraría a un buen Asclepiada. Nada parece faltar en ella: una incipiente higiene operatoria, la desinfección con alcohol y la anestesia del paciente, según la practicaban ya, valiéndose de vino y de narcóticos, los cirujanos. Pero esta reinterpretación racionalista de los métodos de un héroe no satisfacía a ciertos espíritus amantes de lo maravilloso de la época imperial. En los *Orphei Lithica* la curación de Filoctetes se realiza aplicando a la herida la piedra *ophitis* que, como su propio nombre indica (de *ophis* «serpiente»), tiene virtudes homeopáticas para las picaduras de serpientes (v. 336 ss.). Estamos en un momento en que la magia, la alquimia y la medicina astral salen por sus fueros denodadamente. Por su primitivismo puede dar la impresión de ser más antigua la versión que atribuía a los sacerdotes de Lemnos, a saber, los de Hefesto, la curación de Filoctetes (Schol. A, B *ad Il.* II 722, Eusth. 330, 10 ss.), cuyos métodos se pueden deducir de un

pasaje de Filóstrato (*Heroic.* V 2). Según este autor el herido fue curado con una aplicación de barro de Lemnos (*bōlos Lemnia*), es decir tomado del lugar donde cayó Hefesto cuando fue precipitado desde el Olimpo por Zeus. Impregnado de la fuerza divina de Asclepio, el barro de Lemnos tiene espléndidas virtudes terapéuticas: «expulsa las afecciones de locura (*manikai nosoi*), contiene la sangre que se derrama, y entre las picaduras de reptiles, cura únicamente la de la hidra» (Philostr., *l. c.*). Tal vez a unciones de barro semejante se refiera la *pēlōsis* incluida por Plutarco entre las prácticas indignas de los supersticiosos. Y en el origen de todo ello tal vez se encuentre una reminiscencia del poder catártico y por ende curativo del fuego, que el divino forjador transmitiría a la tierra por él tocada, tal como era visible que se lo transmitía a la lava incandescente de las erupciones volcánicas. Todo ello, tiene evidentemente un aire sumamente primitivo, pero la cronología real no responde aquí a las estructuras mentales que respaldan la creencia. Cuando Galeno visitó la isla de Lemnos le regalaron un libro que especificaba las propiedades y usos de su barro maravilloso (XII 174 K) y de una propaganda semejante forjada por los sacerdotes de Hefesto pudo hacerse eco Filóstrato.

En la historia de Télefo parece mediar una conjura de los hados adversos de la enfermedad. Traído al mundo por Auge en trágicas circunstancias en el templo de Atenea [12] donde había buscado refugio (tradición seguida por Eurípides en la célebre pieza perdida que llevaba el nombre del héroe, según se desprende de Aristoph., *Ran.* 1080), el sacrilegio desencadenó la peste y el hambre en la ciudad. Revelada por un oráculo la mancilla, el padre de la joven se vio obligado a desterrar a su hija y a exponer al niño para salvar de la ruina a su pueblo. Llegado de mayor al reino de Teutrante, en cuya corte había sido recogida su madre, Télefo tuvo la desgracia de ser herido en la parte superior del muslo por Aquiles durante la incursión de los aqueos a Teutrania, que equivocadamente habían tomado por Troya. Como la herida

no cicatrizase y un oráculo de Delfos le diese la respuesta de *ho trōsas iasetai*[13], Télefo se encaminó a Grecia en busca de Aquiles y logró curarse gracias a la aplicación al miembro herido de la herrumbre de la lanza de su ofensor. Sobre este motivo, idéntico al de la curación de Ificlo, volveremos más adelante.

La herida de Quirón y la historia de su muerte merecen en verdad ser calificados de uno de los «episodios más pintorescos de la mitología griega»[14]. Efectivamente, a despecho de la legendaria ambientación de un relato que presenta a Heracles con los centauros, encontramos, quizá exagerado por la acumulación de episodios similares, un aspecto profano de la dolencia traumática que apunta en los casos anteriormente considerados de Filoctetes y Télefo: el de su carácter fortuito, el de ser un percance desdichado de la *tychē,* contra el cual todos los esfuerzos por hallar remedio resultan infructuosos. Heracles llegó a Arcadia en busca del jabalí de Erimanto y fue alojado por el centauro Folo. Como en tantas otras ocasiones, el héroe reclamó después de comer el vino de rigor, que por ser propiedad de todos los centauros se resistía su anfitrión a servírselo. Cediendo a las obligaciones de la hospitalidad, Folo destapó al fin el recipiente, con el resultado de que al gustoso olorcillo acudieran en masa los centauros armados de piedras y de estacas. Heracles les rechazó cumplidamente y les persiguió hasta Málea, donde residía el centauro Quirón, y como buscaran cobijo en su gruta, el héroe les disparó una flecha, con tan mala fortuna que fue a herir la rodilla del buen centauro médico, sin que de nada valieran los remedios que Heracles, abrumado y condolido, le pretendió aplicar. Sus flechas impregnadas de la sangre de la hidra de Lerna eran mortíferas, como a sus expensas pudo experimentar Folo a quien se le cayó una de ellas mientras la examinaba, clavándosele en el pie y produciéndole la muerte instantánea. Pero en el caso de Quirón, por ser inmortal, la herida no tenía remedio posible. Quedaba, pues, condenado a sufrir eternamente unos dolores frente a los cuales eran impotentes todos sus saberes médicos. Prometeo, compadecido, ofreció a

Zeus cambiar su mortalidad por la inmortalidad de Quirón, y de esta manera pudo el buen centauro morir y descansar al fin en paz (Apoll. II 5, 4).

Desde Píndaro es Quirón un dios muerto, muerto, como dice bien Kerényi [15], en un doble sentido, como deidad ctónica y como *hērōs iatros*. Reminiscencia de un pasado remoto, Quirón sufrió el mismo destino de otras deidades teriomórficas: la religión griega las fue eliminando progresivamente en beneficio de dioses de netos contornos antropomorfos y las relegó a la categoría de personajes de la leyenda heroica. De sus cualidades curativas, aparte del recuerdo de su magisterio en la medicina, la leyenda conmemoraba la curación de la ceguera de Fénix (Apoll. III 13, 8) y el descubrimiento de múltiples fármacos.

Para cerrar esta enumeración de las operaciones quirúrgicas del mito, señalaremos una en la que cobra forma uno de los *desiderata* de la cirugía de toda época y que viene a demostrar cómo las alas de la fantasía se anticiparon a las realizaciones de la ciencia. Nos referimos al primer caso de «trasplante» en la historia de Occidente: el del hueso del talón del gigante Damiso, ya muerto, al joven Aquiles por obra de Quirón (Ptol. Heph. 6), lo cual explicaría, dada la velocidad que tuvo en vida el donante, la posesión proverbial de dicha cualidad por el héroe «de pies ligeros».

4

LA AFECCION PUNITIVA

Mucho más abundantes que las heridas «míticas», donde el carácter fortuito de la afección traumática hallaba su reflejo, son otras dolencias que, con las anteriores comparten el rasgo de aparecer de un modo repentino, pero que ya no son resultado de

los «golpes» del azar, sino de los de divinidades ofendidas muy concretas. Todas ellas se abaten sobre los hombres a título punitivo, individual o colectivamente, y visualizan, de manera terrible y ejemplar, la ira y el castigo divinos. Los dioses parecen sentir una especial predilección por determinados tipos de dolencias para vengarse de los hombres. La peste *(loimos)* es la secuela terrible de albergar una mancilla *(miasma)* en el seno de una comunidad, independientemente de la ignorancia y hasta de la inocencia de sus miembros, según tipifica trágicamente el caso de Edipo. A la peste destructora suele acompañar casi siempre el hambre *(limos)*, ya que la mancha allí donde se asienta afecta a la naturaleza por entero: los campos no dan fruto, el ganado no se reproduce, las mujeres quedan estériles [15b]. Pero más que insistir en estos aspectos de las enfermedades colectivas, tratados hasta la saciedad por los historiadores de la literatura y de la religión, queremos centrar nuestra atención en las dolencias individuales de la leyenda griega.

Ante todo, destaca el hecho de que las enfermedades que suelen enviar los dioses como castigo individual se reducen fundamentalmente a tres: la lepra, la ceguera y la locura. En la lepra, mejor que en dolencia alguna, se patentizan las imbricaciones de la medicina con la religión. El «pecado» es una mancha que señala y distingue de un modo visible al pecador: la noción miasmática de la culpa moral se conjuga con la concepción miasmática de la enfermedad, hasta el punto de identificarse totalmente. Se podría creer que por su radical carácter ejemplificador, por esa su tajante manera de estigmatizar al «impuro», la lepra constituyera un *leitmotiv* dentro de las puniciones morbosas de la leyenda griega. Y sin embargo, no es así. Los casos de esta afección (o de otras análogas) se reducen a la variante del mito de las Prétides anteriormente mencionada (p. 97) y al de Teutrante, que yendo de caza mató un día a un jabalí que se había refugiado en el templo de Ártemis Orthosia (¿Orthia?). De resultas de su sacrilegio Teutrante contrajo la lepra, pero pudo sanar gracias a un sacrificio

expiatorio, a la consagración de un altar y de un jabalí de oro a la diosa, por consejo de Poliido (Ps. Plut., *De fluv.* 21, 4)[15c].

La razón de que la lepra no abunde en la mitología griega no se debe a la mera casualidad o al hecho de que esa terrible plaga no fuera frecuente en Grecia. Esto es lo que una mentalidad materialista concluiría superficialmente celebrando de paso la higiene de los griegos. La motivación es mucho más profunda y debe buscarse en la frecuencia con la que la ceguera y la locura aparecen en los mitos antiguos. Desde muy antiguo, aunque no lo percibieran con la nitidez de la tragedia ática o de la filosofía, los griegos habían intuido que el miasma contraído por un atentado contra los dioses era una mancha *sui generis* que afectaba más bien a los adentros que a las partes visibles del hombre. El «impuro» más que por su aspecto somático se caracterizaba por las exteriorizaciones de ese algo anormal que había en él, de medirlo por el rasero común de sus semejantes. Y ese algo, en resumidas cuentas era o una deformación de la perspectiva correcta de las cosas o una interpretación errónea de las situaciones y una apreciación equivocada de sus posibilidades de actuación. El hombre que cometía actos ilícitos o era un «ciego» que no se percataba del verdadero alcance de éstos, o un alienado que obraba bajo impulsos incomprensibles, como empujado por una fuerza que lo llevaba a la destrucción. Ceguera física y ceguera mental son equipolentes, una y otra le privan al hombre de la necesaria luz para caminar por la vida[16]. Pero de ambas maldiciones es con mucho la última la más terrible, ya que normalmente termina o en el suicidio o en una muerte horrible. La privación de la vista es a veces resultado de un sacrilegio involuntario y los dioses mitigan el rigor de su venganza con ciertas compensaciones. La locura, en cambio, suele ser el castigo de un pecador consciente, del que atenta contra las leyes más sagradas que rigen la vida de los hombres o del *theomachos* pertinaz, es decir, el que se obstina en oponerse por la fuerza a la voluntad concreta de los dioses. En este último caso parece como si la divinidad ofendida tuviera

cierta complacencia en dejarle al culpable obrar de momento a su guisa, para luego caer sobre él con todo el peso de su poderío. El morbo punitivo aquí no es sino una variante del conocido esquema de la *hybris*. El soberbio, el hombre que sobrepasa los límites impuestos a la naturaleza humana, incurre en el *phthonos* o envidia de los dioses, que le envían esa obcecación mental conducente a su pérdida, que llamaban los griegos *atē*. La locura es la visualización más perfecta de esa tesitura mental *sui generis*. La índole moral de la culpa se refleja en estas puniciones morbosas de los dioses que, aun teniendo una repercusión somática, afectaban más bien a la parte espiritual del hombre, prestándose por lo demás a cierta ambigüedad interpretativa que dejaba en el aire la parte de responsabilidad de unos y otros. Pues siempre cabría el dudar de si el desvarío mental subsiguiente a una acción culposa fue producto de ésta —y por tanto castigo de los dioses— o, al contrario, la acción culposa secuela de un desvarío mental anterior y posterior a su perpetración. En el mito griego —y de ahí que sean ceguera y locura las enfermedades punitivas por excelencia— se refleja esa delicada esfera de las relaciones entre los hombres y los dioses, en la cual el enjuiciar las respectivas actitudes resulta siempre peligroso. Las íntimas luchas de conciencia para dilucidar el verdadero sentido de la culpa y el alcance real de los preceptos divinos cobran en estas leyendas una expresión concreta, en la que muchas veces los términos de la situación conflictiva se plantean, pero su solución se deja en el aire.

Hay ciertos casos de mítica ceguera en los que mejor que de un castigo se podría hablar de un lógico accidente: aquellos en que un hombre, por un desventurado azar, tiene un atisbo de algo que les está vedado ver a los mortales. Dijérase que aquí la pérdida de la vista se produce por sobrenatural deslumbramiento, como en el caso de quien mira al sol de frente. Tiresias, yendo de caza sorprendió a Atenea en el baño y por la contemplación de lo prohibido jamás pudo volver a ver cosa alguna (Callimach., *Hymn.* V 75 ss.). En una versión más reciente se pone en relación

la pérdida de la vista con la adquisición del don de la clarividencia. Atenea le impuso los dedos en los ojos a Tiresias y, como le fuera imposible devolverle la vista, según se lo suplicó Cariclo su amiga, «le purificó los oídos y le hizo comprender todas las voces de los pájaros» (Apollod. III 6, 7). No tuvieron, empero, tanta suerte Erimanto que vio a Afrodita después de haberse unido a Adonis (Ptol. Heph. 1), ni Ilo que contempló la imagen milagrosa de Atenea, el Palladion (Ps.-Plut., *Parall.* 17, 309 F-310 A). De las divinidades parece aquí irradiar tan enorme resplandor que ciega definitivamente el ojo mortal que las vislumbra. Es esto algo evidente cuando es el Sol «que todo ve» (Schol. Apoll. Rhod. II 178-82 b), o una figura como Faetón (lit. «el brillante», Opp., *Cyneg.* II 65 ss.) el causante de la ceguera, como en ciertas versiones de la leyenda de Fineo o en la de Anquises, en una de cuyas variantes es literalmente fulminado por el rayo de Zeus (cf. Theocritus *ap.* Serv., *In* Verg., *Aen.* II 689), mientras que en otra tan sólo pierde la vista por el fulgor del relámpago divino (Serv., *In* Verg., *Aen.* I 617).

Pero en otras ocasiones no es un accidente casual, sino un deliberado castigo el origen de la ceguera. A veces podríase decir que como exteriorización de la obcecación del castigado, incurso, por no «ver» la realidad de las cosas en la soberbia, la blasfemia, en la desobediencia a los mandatos divinos o en una lucha abierta contra los dioses. Támiris pretendió rivalizar con las Musas *(Il.* II 595); Fineo venció a Apolo en la adivinación (Opp., *Cyneq.* II 615 ss.); Licurgo atacó insidiosamente a Dioniso y a sus Ménades a quienes había dado acogida en su reino (Diod. Sic. III 65, 4-5). En ciertas leyendas parece aplicarse la ley del Talión. Según Sófocles (fr. 704 Pearson = Schol. Apoll. Rhod. II 178-82 b), Fineo quedó ciego precisamente por haber cegado a los hijos de Cleopatra; según otra versión, su desgracia se debió a que daba vaticinios sin recato o a que indicó el camino a Frixo (Hes., fr. 151 Rz., Schol. Apoll. Rhod. II 178-82 b). Aquí el quedar sumido en las tinieblas es el castigo a revelar lo que debe permanecer

oculto, como en el caso de Anquises que, contraviniendo la orden expresa de Afrodita, contó su unión amorosa con ella (Hygin. 94). En todas estas leyendas se observa cierta conexión lógica entre la falta cometida y la punición divina, que viene, por decirlo así, a restablecer con una acción contraria a la culpable el equilibrio alterado en el orden de las cosas.

Lo mismo cabe decir de aquellas otras sagas que tienen por tema la locura. En un grupo relativamente amplio de ellas, ésta, como ceguera de la mente, en realidad no es sino una alternativa de la ceguera física, y se produce, valga la palabra, por una especie de «deslumbramiento» mental. Así acontece cuando se contempla una imagen cultual o un ser divino que no deben ser profanados por la mirada humana. Pausanias aduce como prueba concluyente de que la Ártemis Orthia de Lacedemonia era el *xoanon* traído de tierras de los bárbaros, el hecho de que Astrábaco y Alópeco enloquecieron cuando lo hallaron (II 16, 6). Atenea encerró a Erictonio, cuyo nacimiento ocurrió en unas condiciones un tanto delicadas para ella, en una caja cuya custodia encomendó a Aglauro y a sus hermanas Herse y Pándroso, con la prohibición de mirar su contenido Herse y Pándroso, no pudiendo resistir la curiosidad, abrieron la caja y al punto de contemplar el extraño ser que albergaba perdieron la razón y se precipitaron desde lo alto de la Acrópolis (Paus. I 18, 2). Eurípilo enloqueció igualmente al abrir un cofre en el que estaba encerrada la imagen de Dioniso (Paus. VIII 19, 7). El «deslumbramiento» producido por las irradiaciones dinámicas de lo sagrado afecta en estos ejemplos a los ojos del alma.

Por otra parte, el desvarío de la mente es la manifestación de la *atē* que golpea a cuantos por soberbia o por cualquier otro motivo se han ganado la enemistad de los dioses. Los dos ejemplos típicos son el de Áyax y el de Heracles [16b]: el primero incurrió en la ira de Atenea por haber despreciado su ayuda en el combate; el segundo en la de Hera, por ser hijo ilegítimo de Zeus. El destino aciago de ambos, descrito por Sófocles y Eurí-

pides respectivamente, es demasiado conocido para que insistamos en él. Pero los ejemplos más característicos de locura en la saga son los producidos por Dioniso y las Erinias. Dioniso se venga de los mortales que pretenden oponerse al avance arrollador de su culto, infundiéndoles precisamente el furor de sus ménades, para convertirles en víctimas o en ejecutores de un homicidio ritual. Tal el caso de Penteo en *Las bacantes*, de Eurípides, y el de las hijas de Minias (Ael., *Var. hist.* III 42, Anton. Lib. 10, Ovid., *Met.* IV 1-40, 390-415). Con todo, no siempre abocaba el furor dionisíaco a tan trágico fin: ciertos posesos pudieron curarse gracias al tratamiento de un *iatromantis*. A las Prétides, como hemos visto, las curó Melampo, y a la joven Antíope, Foco, que después se casaría con ella (Paus. IX 17, 6) [16c].

Muy diferente se presenta la locura en su vinculación al matricidio. Aquí ya no se trata de un accidente trágico ni de la venganza arbitraria de una divinidad ofendida, sino de algo con raíces psicológicas más profundas. El matricida que atenta contra la fuente misma de su vida, junto con el horror que inspira, incita a reflexión: reflexión sobre las motivaciones que le impulsaron y sobre el estado de su ánimo, antes y después del hecho consumado. Una elemental hipótesis es el atribuir su acto a un arrebato de demencia; una elemental suposición, el imaginarlo torturado por el remordimiento hasta el extremo de perder el juicio. En el folklore universal, locura y matricidio aparecen con frecuencia emparejados: Hamlet, según observa Marie Delcourt [17], lleva un nombre que en su forma antigua Amlothi significa «loco».

En el reflejo griego de este tema, en las sagas de Alcmeón y Orestes, los culpables obran movidos por orden expresa de un oráculo de Apolo y en cumplimiento del sagrado deber de vengar a su padre. Uno y otro, al punto de perpetrar el crimen, son víctimas de la persecución de las Erinias, divinidades infernales vengadoras de los delitos de sangre, diversamente interpretadas como personificación de los remordimientos o de la maldición. Efecto visible de su acoso son los ataques de locura en su

víctima, los cuales, como tortura deliberada, son de índole claramente punitiva. Pero, ahora bien, en el caso especial de ambos personajes esta concepción no resulta del todo satisfactoria, puesto que, si han infringido unas normas de derecho divino, se han erigido en defensores de otras no menos importantes y además no son del todo responsables de su acto por haber obedecido a un oráculo de Delfos. La situación conflictiva planteada, tanto a nivel divino —prerrogativas encontradas de Apolo y las Erinias— como a nivel humano —decidir entre la alternativa padre o madre— es harto complicada para poderla zanjar en un sentido inequívoco. Una afección como la lepra no es aquí la penalidad adecuada: su inconfundible carácter señalaría de qué lado caen todas las culpas. En cambio, la locura simbolizada por el acoso de las Erinias es una solución satisfactoria por su misma ambivalencia. ¿Enloquecieron realmente Alcmeón y Orestes después de su matricidio o estaban ya locos cuando lo cometieron? En este último supuesto su irresponsabilidad, representada en la leyenda por una orden de Apolo, queda a salvo, y se vela púdicamente la instigación divina de un delito monstruoso. En la elección de la locura para el castigo se refleja el fino instinto de los griegos: con ella se daba margen a interpretaciones opuestas de la leyenda según el sentido ético de cada cual.

Que lo que veníamos diciendo no es mera especulación lo demuestran nuestros documentos. En una tradición diferente de la seguida por Apolodoro (III 6, 2) la sucesión cronológica entre el matricidio y la demencia del héroe se invierte. Antífanes, al referirse a las dificultades del poeta cómico que tiene que inventarse los personajes y argumentos de sus obras, a diferencia del poeta trágico que se los encuentra dados por el mito con todas las asociaciones que esto evoca en el público, dice que, tan pronto como se menciona el nombre de Alcmeón, hasta los niños saben que mató a su madre en un rapto de locura (Athen. VI 222 B). Timocles afirma que los espectadores se consuelan con los casos típicos que contemplan en la escena: el desdichado, con Télefo;

el cojo, con Filoctetes; el loco, con Alcmeón (Athen. VI 223 B). En un pasaje de un diálogo pseudoplatónico (*Alc. Sec.* 143) se llega a afirmar que Alcmeón no hubiera matado a su madre si hubiera estado en su sano juicio. Evidentemente nos hallamos frente a una interpretación racionalista del mito que no responde con exactitud a su primitivo significado. Pero esta reinterpretación de los hechos hubiera sido imposible, de no haber sido la afección punitiva del matricidio precisamente esa dolencia.

Nos hemos desviado quizá algo de nuestro camino por el deseo de dar una explicación a la preferencia del mito por las enfermedades mencionadas. Volviendo al tema, digamos ahora dos palabras sobre los métodos seguidos en la curación de Alcmeón y Orestes. Uno y otro deben ausentarse de su patria y cumplir ciertos ritos religiosos, ya que la curación de su locura depende de la expiación de su delito. Marie Delcourt estima que las peregrinaciones de ambos personajes tienen una finalidad terapéutica en sí: *il faut user la souillure en voyageant* [18]. Pero no creemos que sea propiamente el «desgaste» del miasma lo que les mueve a ausentarse de su patria en primer término, ni tampoco que su vagar por tierras diferentes obedezca a esa finalidad. Lo primero es la lógica consecuencia de la obligación de arrojar lo impuro fuera de las fronteras del país para que su presencia no contamine a los demás. Lo segundo se debe al deseo por parte del culpable de encontrar un curador. Alcmeón, por ejemplo, busca refugio en casa de Oicles en Arcadia, y después en la de Fegeo en Psófide, con cuya hija, una vez a salvo, se casa (Apoll. III 6, 2). En cuanto a los ritos empleados para librar a las víctimas del acoso de las Erinias, las tradiciones locales varían ampliamente en el caso de Orestes, pero no así en el de Alcmeón. La significación catártica del rito curativo de este último queda fuera de dudas: un oráculo le ordena ir a purificarse en las aguas del río Aqueloo. «La virtud catártica del agua corriente —dice Marie Delcourt [18b]— se revela aquí más fuerte que la purificación por medio de hojas silvestres, que se adivina

bajo el nombre del rey *Phēgeus,* la encina de bellotas comestibles.»

La purificación de Orestes por medio del agua, aparece en Trezén (Paus. II 31, 7-11) y en Tracia (Ael. Lamprid., *Heliol.* 7). Según la tradición de la primera ciudad, Orestes fue purificado sobre una piedra con agua de la fuente Hipocrene y otros objetos que después se ocultaron dentro de la tienda en donde se había mantenido apartado de todos cerca del templo de Apolo. En la otra versión Orestes se purificó en el Hebro y fundó luego en la confluencia del Tonzos una ciudad llamada Orestia (después Hadrianópolis, n. IV 100) en la que se realizaban sacrificios humanos. La piedra ritual reaparece en Gytheion (Paus. III 2, 1), una ciudad del Peloponeso: Orestes se curó de su locura sentándose en una piedra que recibió el nombre de Zeus Kappotas. La motivación del rito aquí y en Trezén puede ser la de una transferencia de la mancha. El epíteto de Zeus tal vez significara «el que se traga» (scil. la impureza del culpable). En Ceryneia, en cambio, donde había un templo consagrado a las Euménides (página 130), se decía que bastó el sacrificio de un cordero negro para que éstas trocasen su naturaleza por la de dioses benevolentes. El mismo tema de la metamorfosis de las divinidades ctónicas simultánea a la curación por obra de un sacrificio reaparece en Megalópolis, aunque en forma mucho más cruda. Cerca de la ciudad había un templo a las diosas llamadas Maniai, que de negras que eran le parecieron a Orestes tornarse blancas, una vez que se hubo devorado un dedo. Un monumento de carácter fálico, el *Daktylou mnēma* («monumento del dedo») conmemoraba el hecho (Paus. VIII 34, 1-2). Aquí el acto de Orestes representa la castración punitiva simbólica como sacrificio expiatorio.

En Esquilo, empero, la purificación de Orestes se efectúa por medio de la sangre de un lechón (*Eum.* 282), un rito que el poeta interpreta en un sentido catártico, como posteriormente Apolonio Rodio cuando presenta a Circe vertiendo en las manos de Jasón y de Medea la sangre del mismo animal para purifi-

carlos del homicidio de Apsirto (IV 704 y Schol.). El lechón parece actuar a modo de víctima expiatoria y la sangre como elemento purificador homeopático. Algo parecido cuenta Varrón (*De re rust.* II 4, 16) que se realizaba en Italia: los que habían cometido un crimen o habían estado locos sacrificaban a los Lares lechoncillos. Esta interpretación que parece clara, no le satisface, empero, a Marie Delcourt, por el hecho de que en las representaciones pictóricas en cerámica de la expiación de Orestes la sangre de la víctima no se derrama sobre sus manos, lo que parecería obvio, como se lo pareció a Apolonio que ya no entendía la significación del rito, sino sobre su cabeza. Y en el nombre de la víctima sacrificial cree encontrar la clave de su valor simbólico: el lechón se denomina en griego *choiriskos, choiros, choiridion, delfax,* nombres que, como el latino *porculus,* designan el *pudendum muliebre.* El rito representaría un nuevo nacimiento, como los que se realizaban con los *deuteropotmoi* o *hysteropotmoi,* es decir, los que se daba por muertos y recuperaban de manera inesperada la vida. Como a los recién nacidos se les lavaba, se les ponían pañales y hasta se les daba de mamar, para que pudieran reincorporarse con todos los requisitos necesarios al mundo de los vivos. De igual manera el baño sangriento del culpable era un rito palingenésico: «Como el recién nacido se encuentra debajo del órgano ensangrentado que le hace nacer. La sangre del lechoncillo tan sólo era purificatoria simbólicamente. Se suponía que el culpable renacía, y renacía inocente del *choiriskos* místico» [19].

La hipótesis de Marie Delcourt podría apoyarse con un argumento etnológico de carácter general, la reintegración a los comienzos de la vida empleada como procedimiento terapéutico [20], y con la analogía del taurobolio mitraico, en el que el aspirante a «renacer en la eternidad» recibía el baño de sangre sobre su cabeza. De todos modos, la base etimológica en que se apoya no es, ni mucho menos, concluyente. En el siglo v, como todo lector de Aristófanes sabe, el doble sentido de la palabra *choiros* era de

dominio público y no se acierta a comprender cómo la significación profunda del rito de la «purificación» de Orestes se le hubiera podido escapar a Esquilo, so pena de entender que deliberadamente la deformase por considerarla grosera e improcedente.

Para acabar con este apartado queremos mencionar una romántica historia en la que la enfermedad desempeña también su papel. Acontio, enamorado de la bella Cidipe, hija de Ceix, le arrojó durante una festividad de Ártemis una manzana que llevaba escrito: «Juro por Ártemis que me casaré con Acontio.» La joven, al recoger el fruto, leyó en voz alta, como tenían por costumbre los antiguos, la frase y, de esta manera, sin proponérselo, quedó sometida a la obligación del juramento. El padre, desconocedor del asunto, preparaba la boda de la joven con otro pretendiente; pero como durante los preparativos enfermase la muchacha tres veces, consultó lo que debía hacerse al oráculo de Delfos, que le comunicó la historia del juramento. De esta manera la muchacha se casó al fin con Acontio (Callimach., frs. 67-75 Pfeiffer, Ov., *Met.* XX 21, Aristaenet. I 10)[21]. La índole de la afección no se especifica, porque a la leyenda tan sólo le interesa señalar el origen punitivo de la misma y la fuerza vinculante del juramento, una vez pronunciado, que en nada modifica la voluntad o el conocimiento del individuo que lo profiere. En este sentido, el juramento tiene ciertas semejanzas con la *epōdē* (página 218)[21b].

5

FARMACOPEA MITICA

También en la mitología tiene su debido reflejo la farmacopea: los grandes curadores fueron a la vez grandes herboristas, tan duchos en las virtudes de los «medicamentos simples» como hábiles preparadores de «medicamentos compuestos». Muchas de

las hierbas empleadas en la medicina mágica estaban asociadas a alguna de las míticas figuras de la medicina, cuyo nombre era preciso invocar (p. 220) para asegurarse el éxito.

Al centauro Quirón, famoso ya desde los poemas homéricos por su conocimiento de las hierbas *(Il.* IV 219, XI 831), se le atribuía el descubrimiento de ciertas de ellas. Entre los tres tipos de planta «curalotodo» o panacea, *Asklēpieion, Cheirōneion* y *Hērakleion* que distingue Oribasio *(Collect. med.* XIV 14, 6), una de ellas lleva su nombre. La encontraría en el Pelión y se recomendaba para las inflamaciones, las heridas, los dolores de matriz, la estranguria y el mal de piedra (Anonym., *Carmen de herbis* 114-23). Tal vez el *Centaurion,* que añade Plinio a la lista *(Nat. hist.* XXV 11-14), no sea sino una variante léxica del anterior, a pesar de los intentos realizados para dar una identificación a las plantas que enumera [22]. La denominación de *Cheirōneion* parece al menos más antigua (cf. Theophr., *Hist. plant.* IX 11; Schol. Nicand., *Ther.* 500, 858). De la otra se decía que curó la herida famosa de Quirón, ese *Cheirōneion helkos* que se convirtió en nombre genérico de una ulceración de los pies (Zenob. VI 46, Apost. XX 68, Arsen. 475, *Suda,* s. v.) o de cualquier herida que pareciese exigir los cuidados del mismísimo centauro para cicatrizar debidamente (Paul. Aeg. IV 46) [22b].

Quirón pasaba también por ser el descubridor de la *ampelos Chironia* (Plin., *Nat. hist.* XXV 16, XXIII 17), tal vez la misma planta que la llamada *ampelos agria, staphylinos* y *bryōnis* (meros sinónimos del *Cheirōneion,* según Schol. Nicand., *Ther.* 858), de gran eficacia contra la lepra. Su nombre, por lo demás, ha quedado vinculado para siempre a un herbario, cuya compilación se realizaría probablemente hacia el siglo IV d. C. Se trata de la obra del Pseudo-Apuleyo, que pretendía pasar por una revelación directa del centauro y de Asclepio. Actualmente perdido el original griego, un fragmento papiráceo de ca. 400 d. C. (el pap. Johnson) ha devuelto parte del mismo. De las plantas mencionadas

en la versión latina de los códices medievales, la más conocida es la artemisia o hierba de San Juan, de la que hay tres especies, descubiertas y reveladas por Ártemis al centauro, y de ahí su nombre *(op. cit.* X-XII 12).

No menos abundantes son los descubrimientos farmacológicos de Asclepio. Aparte de la panacea de la que es epónimo (Plin., *Nat. hist.* XXV 11-14; Orib., *Coll. med.* XIV 14, 16), se le atribuye la invención de la betónica (Ant. Mus., *De herb. vett.* 47, v. 186), del *crisocantus* (App., *ad* Ps.-Apul. CXX= *CML* IV, página 296), del *erifion* (*ibid.* p. 297) y del apio (*ibid.* p. 296). Tenía también fama de haber ideado medicamentos compuestos. Plinio enumera un par de ellos para las enfermedades del recto *(Nat. hist.* XXX 69), Galeno menciona la droga de Asclepio (VII 7) y Oribasio *(Synops. ad Eusth.* III 162) un ungüento del mismo nombre.

Una variante de la leyenda de Télefo asignaba la curación de su herida a las virtudes de una planta, llamada de «Aquiles» por haber sido éste su descubridor (Plin., *Nat. Hist.* XXV 42). Melampo, como ya hemos dicho, estaba asociado al heléboro negro, empleado como purgante y como remedio de la locura. Una leyenda, similar a la de Nebros (p. 93), contaba que Solón aceleró la toma de Cirra echando grandes cantidades de dicha planta al agua de que se abastecía la ciudad, provocando con ello entre sus defensores los mismos efectos que se produjeron entre los de Crisa [23]. En el tratamiento de la locura, el heléboro estaba tan generalizado que el mencionarlo valía tanto como aludirla directamente (cf. la cita de Menandro en Athen. X 446 d y el adjetivo *elleborosus* en Plaut., *Most.* 950 ss.). Para no hacer de menos a un ilustre descendiente de Melampo, se dio su nombre a una pastilla, cuya receta recoge Galeno (XIII 826 y 824 K): el «sello de Poliido» *(Polyeidous sphragis).*

Junto a estos remedios en uso prestigiados por la fama de su descubridor, en la leyenda griega aparecen otros, que en vano se esforzaron los médicos posteriores por identificar con las plan-

tas familiares y conocidas. El más famoso de todos es el antídoto entregado por Hermes a Ulises contra el filtro de Circe que transforma en cerdos a sus camaradas. El dios arranca una planta que

> *En su raíz era negra, y su flor semejante a la leche;*
> mōly *le llaman los dioses y es difícil de extraer*
> *para los hombres mortales, pero los dioses todo pueden.*
> (*Od.* X 304-306)

Basándose en las descripciones de autores posteriores (cf. Teophr., *Hist. plant.* X 157; Plin., *Nat. hist.* XXVI 33; Diosc., *De mat. med.* III 47) se ha pretendido reconocer en el *mōly* el *allium nigrum,* de múltiples usos en la medicina mágica[24]. Mediante la observación de los efectos del filtro de Circe, H. Philipp[25] llega a conclusiones muy sugerentes sobre sus efectos y naturaleza. Lo que da Circe a los camaradas de Ulises es un veneno que, por anular la voluntad, deja al individuo en óptimas condiciones para sufrir una acción hipnótica (en este caso inducida por la «varita mágica» de la hechicera). Un efecto de esta índole lo produce la *datura,* cuyas hojas entre otros componentes contienen atropina, para la que vale de antídoto el *nanacatl,* y éste muy bien pudo ser el *mōly* entregado por Hermes a Ulises. Ni que decir tiene que semejante identificación presupone que las fuentes de Homero tuvieran alguna noticia de los *mirabilia* de América, continente en donde dicha planta crece. Pero esto no le causa a Philipp grave dificultad: la isla de Circe serían las Azores (Kirke = = «azor», «halcón») y desde allí a la otra orilla del Atlántico tan sólo hay un trecho...

Tratar de identificar al *mōly* es tan aventurado como indagar cuáles fueron los fármacos «que matan los dolores» aplicados por Paiēōn al pecho de Hera herida (*Il.* V 402) o al hombro de Hades (*ibid.* V 392, 400). ¿Sería la peonia la planta que crece en los huertos de Cólquide cultivada entre otras por Hécate con la ayuda de Medea y de Circe (*Argon. Orph.* 916; Hes., *Theog.* 955;

Schol. Apoll. Rhod. III 1055)? ¿Acaso la variedad mencionada por Plinio (*Nat. hist.* XXV 4)? Reconocemos humildemente nuestra incapacidad para dilucidar este misterio y tantos otros. Con lo dicho hasta aquí no hemos pretendido sino buscar en la leyenda las huellas de una farmacopea mágica que en ciertas de sus manifestaciones históricas habremos de considerar más al detalle.

6

LA MEDICINA EN HOMERO

Para obtener ahora una visión más clara de la medicina pretécnica en los albores mismos de la historia griega nada mejor que acudir a la epopeya homérica. Frente a la amplia panorámica considerada de siglos de leyenda, centrar la atención en el término inicial del desarrollo, aproximadamente en el siglo VIII antes C., podrá quizá revelarnos cuáles fueron las nociones predominantes en un principio entre los griegos en torno al origen del enfermar y a los procedimientos de la curación. Nos interesa, empero, advertir que no aspiramos a tratar por extenso un tema que desde la perdida obra de Galeno (p. 235) a nuestros días ha sido objeto de estudios minuciosos [26]. Las múltiples alusiones, por lo demás, que llevamos hechas al *epos* bastan para dar una idea de ciertos aspectos de la praxis medicinal de los aqueos. Dejamos, por tanto, de lado no pocos temas sugerentes para ceñirnos a una cuestión que nos interesa dejar dilucidada desde este momento, a saber: qué modos de concebir e interpretar la enfermedad están atestiguados en Homero.

Laín [27] distingue cuatro: el traumático, el punitivo, el ambiental y el demoníaco. Dos de ellos responderían a una manera «natural» de enfocar las dolencias humanas que presupone, frente

a la mera interpretación subjetiva o vivencial de las mismas, tener una noción, siquiera vaga, de lo que es la dolencia en sí, como realidad superpuesta o añadida a la propia realidad del paciente. La dolencia traumática, la más frecuente en un poema épico, no ofrece dificultades de interpretación en su brutal carácter de trágico accidente, de percance desgraciado de la *tychē.* Junto a las heridas de la guerra, la acción de una causa externa no traumática, ambiental, o la introducción en el organismo de un elemento perturbador, como origen de la enfermedad o de la muerte, es algo también que para la experiencia del hombre homérico entraba dentro del orden normal de las cosas. El frío de la noche puede matar a un individuo desnudo *(Od.* V 453 ss.); hay drogas de efectos destructores, como lo indican los adjetivos que califican al término *pharmakon:* «malo» *(Il.* XXII 94, *Od.* X 213), «triste» *(Od.* IV 230, *X* 236), «pernicioso» *(Od.* I 261), «homicida» *(Od.* II 329). Frente a su acción funesta, los epítetos de «bueno» *(Od.* IV 227), «mitigador» *(Il.* IV 218), «matadolores» *(Il.* V 401), describen la acción de otros que se emplean en pociones o en emplastos. Hasta aquí no se rebasan los límites de la medicina empírica.

Pero junto a esto, como hace hincapié Celso *(Proem.* 4), hay en Homero un buen número de dolencias de origen punitivo que afectan a la colectividad de los individuos. El ejemplo clásico es la peste del canto I de la *Ilíada* producida por la ira de Apolo que hace estragos por igual entre los hombres y las bestias. Castigo divino también es la matanza por Ártemis y Apolo de los hijos de Níobe *(Il.* XXIV 605-606). Las flechas son, en este último caso, el instrumento homicida de los dioses, en tanto que en el primero *(Il.* I 10) representan el agente difusor de la dolencia, un punto que aquí dejamos para volver sobre él más adelante. Primero queremos decir algo sobre ese cuarto modo de concebir la enfermedad que se viene admitiendo en Homero: el «demoníaco». En un símil de la *Odisea* (V 394-396) se compara el gozo de Ulises náufrago al divisar la tierra salvadora con el de

los hijos que ven recuperarse a un padre enfermo a quien un demon aborrecible «*echrae*». Por la etimología del verbo empleado (cf. *chrōs,* «piel») no cabe interpretar aquí la acción del demon como una «penetración», «ocupación» o «instalación» en el cuerpo del paciente, tal como la describen los términos que definen la posesión demoníaca tratados en otro lugar de este libro. Se ha de considerar más bien una acción de superficial contacto, tal como la de Atē cuando camina posando sus pies en las cabezas de los hombres *(Il.* XIX 92-93; cf. Plat., *Symp.* 196 A). A la manera de la acción de Atē —la obcecación mental, el desvarío de la mente que aboca en el desastre— se ha de concebir la acción del demon en el símil. A quien le «toca» el aborrecible *daimōn* le sobreviene por contagio una dolorosa enfermedad. No cabe hablar en este caso de un concebir la dolencia como posesión «demoníaca», sino de una vivencia «demónica» del estar enfermo en el sentido dado al término por Herter (p. 251).

De lo dicho se puede concluir que las diferentes maneras de concebir el enfermar en la epopeya tienen por denominador común una vaga noción de contacto traumático o no traumático, con un agente externo, ya se produzca con él una herida, o una brusca expulsión del hálito vital fuera del cuerpo (transitoria en los casos de desmayo, definitiva en la muerte), ya «deje» éste en la superficie del enfermo la dolencia, o la «inocule», por decirlo con un término anacrónico, en sus adentros.

Las flechas de Apolo y de Ártemis, que miradas desde un ángulo representan el origen sobrenatural de la enfermedad y miradas desde otro la llegada de la dolencia al cuerpo, constituyen un símbolo ambiguo que, por muy matizado que esté por la fantasía de un egregio poeta, responde a unos esquemas mentales muy primitivos con paralelos en otros ámbitos. También en otros pueblos guerreros y cazadores es un dios arquero quien produce y cura las enfermedades de los hombres por el principio de *ho trōsas iasetai.* Entre los antiguos indios era Rudra, el dios de la tormenta que «lleva en su mano un arma aguda, un arma

pura, poderosa, que porta medicinas», una divinidad ambigua de la que puede decir el *Atharvaveda:* «El dios que ha producido la enfermedad realizará la cura» [28]. Entre los *bergdama* del SO. de Africa es Gamab, un dios provisto también de arco, el que produce con sus disparos las enfermedades [29]. Entre los indios *cheyennes* son las flechas invisibles disparadas por los «spirits of wells, the mule-deer and other spirits» la causa de las dolencias morbosas [30].

Pudiera parecer que esta manera de concebir la enfermedad da la razón a la *Fremdkörpertheorie* de Hofschlaeger. Las flechas, cierto es, representan la llegada al cuerpo del agente morboso, «objeto físico, aunque invisible, cuya presencia en quien lo recibe se manifiesta bajo forma de impureza o contaminación material *(lyma)*» [31]. Pero no es menos cierto que pueden simbolizar la *actio in distans* de un dios entre cuyos epítetos figura el de «heridor a distancia». En la imagen de las flechas y la deidad arquera, junto al elemento material, las flechas, que entran en contacto con el cuerpo humano, hay otro elemento dinámico: la fuerza invisible que lanza el disparo, porta consigo el proyectil y lleva la destrucción al alcanzado por ellas. La imagen puede perfectamente visualizar un proceso de transferencia dinámica, como el del mal de ojo, o el que hemos de suponer detrás de los términos alemanes de *Elfengeschoss, Hexengeschoss,* «disparo de elfo, de bruja», que designan la «tortícolis».

Evidentemente no es mucho más lo que da de sí la imagen. Para forjarse una idea más precisa de cómo pudo ser la concepción de lo que es la enfermedad en cuanto realidad en sí, es preciso recurrir a la comparación con ciertas acciones de los dioses y de los hombres, algunas de ellas triviales; otras, maravillosas. Por ejemplo, la de la varita mágica de Hermes *(Od.* V 47-48, XXIV 1-4), cuyo toque hechiza los ojos de los hombres, para dormirles o para despertarles; o la de Atenea *(Od.* XIII 428), que opera la metamorfosis de Ulises en un viejo, llenándole de arrugas la piel y provocando la caída de sus cabellos; y a la in-

versa, la del ungüento de Circe cuya aplicación a los camaradas de Ulises les desprende de la envoltura teriomórfica que envolvía y ocultaba su figura humana (*Od.* X 392-95).

En el primer caso, el contacto de la varita mágica de Hermes produce una acción profunda, que desde los párpados penetra y se extiende por todo el organismo provocando el sueño: talmente como si de ella emanara un «flúido». De los dioses se dice también que «vierten» el sueño sobre los ojos de los hombres. Pues bien, análogo efecto dinámico, análogo «flúido», cabe suponer en ciertas enfermedades que desde la epidermis penetran en lo hondo de las carnes con una acción destructora parangonable a la del fuego. Cuando Homero, efectivamente, quiere hacer ver que alguien está consumiéndose por una enfermedad, dice que «se derrite» (*tḗkei*), y Kerényi tiene hasta cierto punto razón, cuando en vez de «piras» prefiere leer «fuegos» en *Ilíada* I 49-52. Las innumerables piras que de día y de noche consumían a los muertos serían las llamas terribles de la peste que hacía estragos en el campamento. El paralelismo con la descripción de Livio: *pestilentiae urentis simul urbem atque agros* (X 47) sería perfecto, así como el calificativo sofocleo de la peste en el *Edipo rey* de «dios ignífero». Fuego interno es también la dolencia que le causa al Heracles de *Las traquinias* la túnica impregnada en la sangre del centauro Neso, y el que producen las envenenadas prendas que regala la Medea de Eurípides a Creúsa. En todos estos casos la enfermedad es concebida como un proceso fundamentalmente dinámico, corrosivo y destructor.

En cambio, en los otros dos ejemplos citados tendríamos un parangón de lo que puede ser una enfermedad como adherencia material, como sobreañadido al cuerpo. La enfermedad, sobre todo si es cutánea, como la lepra, está en el mismo plano que la vejez y la impureza: es algo superpuesto que mancha y desfigura. La varita de Atenea, al operar la metamorfosis de Ulises en un viejo, lo que en realidad hace es transmitirle por contagio una enfermedad transitoria. Siglos después Aristóteles se erigiría

en portavoz de una noción típicamente griega al afirmar: «Es correcto decir también que la enfermedad es una vejez adquirida, y la vejez una enfermedad natural, pues algunas enfermedades producen los mismos efectos que la vejez *(Gen. anim.* V 4, 784 b 30).» Y quizá no sea mucho suponer que afirmara, según eso, que el *gēras epiktēton* de Ulises fue en realidad una *nosos.* Igualmente por enfermedad es lícito tener la metamorfosis externa de los compañeros de Ulises, producida por la ingestión del filtro de Circe, que cura al contacto dinámico del ungüento y la varita mágica. La ambivalencia del proceso entra dentro del esquema *contactus: contagio* que estudiaremos más adelante.

A mayor abundamiento y para mejor comprensión de ciertos procedimientos terapéuticos, señalemos que los efectos del baño, en las palabras del propio Ulises, son los de «quitar el cansancio de los miembros» *(Od.* X 362), algo que se comprende perfectamente, si se tiene en cuenta la estrecha asociación que existe en los poemas entre el cansancio y su manifestación externa, el sudor, observada por L. Graz[32]. Ahora bien, la expresión en griego tiene asociaciones más amplias que en castellano. Homero dice textualmente *kamatos thymophthoros* (lit. «cansancio destructor del ánimo»), y es algo bien sabido que el abstracto *kamatos* y el verbo *kamnō* designan los dolores y fatigas de la enfermedad primero, para pasar después a ser casi sinónimos de *nosos* y de *nosein.* El efecto relajador del baño se concibe en términos de igualdad a su acción de limpieza. De la misma manera que el agua elimina la suciedad adherida a los miembros, quita también el cansancio que en cierto modo les está también adherido, al menos en su manifestación visible de sudor.

Con esto ya estamos en plena situación para comprender el baño lustral que ordena a los aqueos Agamenón en el canto primero de la *Ilíada* como parte integrante de las ceremonias que tienen por objeto conjurar la peste y propiciarse a Apolo. Como muy bien ha visto Laín, su finalidad catártica es doble, ritual y terapéutica. Ritual, por cuanto que con ella pretenden los aqueos

lavar un miasma religioso; terapéutica, porque con dicha acción tratan de «quitarse» del cuerpo las adherencias de la peste. Homero no dice nada de los que ya habían contraído la dolencia en el ejército, limitándose a enfocar la acción desde el punto de vista de los sanos. Pero si los primeros quedaban incluidos en la orden de «bañarse», ¿sería ir demasiado lejos suponer que el efecto de la *katharsis* en ellos sería el de quitarles el *kamatos* de la dolencia o el de «apagar» el «fuego» que les consumía por dentro?

La medicina catártica, empero, tal como nos la presenta el canto I de la *Ilíada,* está estrechamente ligada a la religión. Enfermedad y culpa se identifican hasta el extremo de que el remedio verdadero de la peste no consiste en estos ritos secundarios ni en el canto colectivo del Peán, sino en la reparación debida de la ofensa a Crises y en los sacrificios hechos a Apolo. El procedimiento seguido en este caso lo veremos repetirse indefinidamente a lo largo de toda la Antigüedad: consulta a un adivino, a un oráculo, solicitud de una revelación somnial que ponga en claro cuál ha sido la falta cometida y la divinidad ofendida y la pauta a seguir en punto a la conducta religiosa (sacrificios, ofrendas, etc.) para recuperar el favor de los dioses o rehuir su ira.

En resumen, la medicina en Homero opera en la mayoría de los casos con procedimientos naturales y empíricos. Sólo en casos de excepción, como en el comentado, es netamente una medicina sacra. Pero hasta en los ritos de ésta, como la *katharsis,* se puede percibir un aspecto estrictamente terapéutico fundamentado en un modo peculiar de concebir la enfermedad. De práctica tan ampliamente difundida en épocas posteriores como la *incubatio* no hay huella alguna en los poemas, aunque se den todos los presupuestos que la sustentan en la manera de concebir la fenomenología onírica. Es más, hasta parece estar documentada la onirocrisia. Tan sólo en un pasaje de la *Odisea* (XIX 457) hay un eco de la terapéutica epódica que tanto incremento tomó poste-

riormente. Aun así, el conjuro se emplea como complemento de una operación quirúrgica, a saber: la de aplicar un torniquete o un vendaje a una herida, y a modo de hemostático. Tampoco aparece el amuleto, a no ser que se interprete —indebidamente a nuestro juicio— el *ōteilēn... dēsan* (lit. «ataron... la herida») como la acción de atar en torno a ella un amuleto (en gr. *periapton,* «lo que ata alrededor») o darle al verbo el sentido mágico que tiene posteriormente en griego la palabra «atadura» *(katadesmos)*. Pero entonces tal vez fuera obligado pensar que con ello se pretendía ligar, encadenar a un demon maligno que empeciera la curación, lo que es sumamente improbable, habida cuenta de que en Homero todavía no tiene *daimōn* el sentido de espíritu maligno (p. 256). Pfister[33] yerra a nuestro juicio aquí y con él los que admiten su interpretación, como Sigerist[34].

7

CONCLUSIONES

Al término de nuestra excursión por el mito y la leyenda, hemos llegado al momento de extraer algunas conclusiones que sirvan de resumen a lo ya dicho y de base previa a lo que será el contenido de los capítulos siguientes.

1.° El motivo de la enfermedad punitiva aparece con insistencia en la leyenda y en el mito. La tendencia ejemplarizante y moralizadora de estas creaciones de la fantasía popular daría razón de ello, en caso de pervivir, junto a los otros modos de interpretar la enfermedad, su concepción como castigo de lo alto. La reaparición de dicho tema parece comprobarlo y por sí sola vendría a corroborar unas palabras de Laín comentadas anterior-

mente (p. 54). Pero hay más: el testimonio explícito y directo de nuestras fuentes garantiza esa pervivencia. Los documentos que lo prueban son:

a) Las expresiones de los médicos de época muy diversa que trataron de desarraigar ese prejuicio de la mentalidad de sus contemporáneos.

b) Las aserciones de éstos que dan fe a sus palabras.

c) Los comportamientos colectivos en caso de epidemia y muy en particular los correlatos «históricos» de las enfermedades míticas que supo forjar la propaganda religiosa, uno de cuyos argumentos favoritos, desde el oráculo de Delfos al cristianismo, fue precisamente el del morbo punitivo y la mala muerte de los impíos.

2.° En pleno siglo IV a. C., en un encendido elogio de la *mania* divina, Platón sostiene que «apareciendo donde debía aparecer y profetizando a quienes debía profetizar» halló remedio para las «mayores enfermedades y sufrimientos» que se produjeron en algunas familias por «resentimientos de los dioses». El morbo, punitivo y hereditario, gracias al furor profético —es decir, a un conocimiento esencial de las cosas— pudo erradicarse con las súplicas y el culto a los dioses, con ritos purificatorios e iniciaciones *(Phaedr.* 244 E). Especialmente son las afecciones psicosomáticas un «enfermar por obra de espíritus vengadores» (Soph., *Trach.* 1235) o una «perturbación tartárea», es decir, producida por los espíritus infernales (Eur., *Her. fur.* 89)[35]. El autor del *De morbo sacro,* que escribía aproximadamente por las mismas fechas, parece entender en un sentido genético la denominación vulgar de la epilepsia (p. 271) y se opone rotundamente a las concepciones populares de ésta y de otras dolencias. En el siglo I d. C. Celso criticaba a Homero el achacar las enfermedades *ad iram deorum inmortalium (Proem.* 4) y Galeno, en el siglo II, se expresa sobre el particular de esta manera:

Algunos creen, en efecto, que las enfermedades les sobrevienen a los hombres por una cierta ira de los dioses y aducen como testimonio de esta opinión las llamadas historias sin explicación racional que toman de los escritores *(In Hipp. progn.,* I 4, XVIII b 17 K.).

3.º La noción punitiva de la enfermedad se imponía en la conciencia colectiva en caso de epidemia. Tucídides refiere la interpretación popular de la peste de Atenas como quebrantamiento del tabú que prohibía habitar el Pelargikon. Muchos siglos después el comportamiento de las masas fue, si cabe, más histérico durante la gran peste del reinado de Marco Aurelio que asoló el imperio romano. El esquema del canto primero de la *Ilíada* se repitió *mutatis mutandis:* sacerdotes de todas las religiones realizaron la purificación de Roma, a pesar de que reinaba entonces un emperador cuyo punto de vista estoico sobre esa enfermedad terrible conocemos:

Peste, en efecto, es la corrupción de la inteligencia mucho más que la infección y alteración análogas del aire que nos rodea. Esta es una peste de los seres vivos en cuanto que seres vivos; aquélla, de los hombres en cuanto hombres *(In semet ipsum* IX 2).

Omitimos, por mencionarla en otros lugares, la intervención de *iatromanteis* y «hombres divinos» (Epiménides, Taletas, Apolonio de Tiana, etc.) durante las epidemias. A nuestro propósito basta aquí con aludir a la contribución de la propaganda religiosa, concretamente la del oráculo de Delfos, a mantener viva la noción punitiva de la enfermedad en la que se basaba el prestigio de la medicina sacra. Entre las prescripciones de Delfos para poner fin a una epidemia estaba, por ejemplo, la de reanudar con la debida magnificencia los juegos olímpicos. Así, en un aviso a los lacedemonios en época de Licurgo, frente a su reluctancia a admi-

tir la competición agonal, lo que dio origen a una peste *(loimos)* y a una destrucción de las cosechas *(phthora karpōn* equivalente a *limos,* «hambre»: Phleg., *Olymp., FGH* 257 f, 1), y siglos después, en una respuesta a Ifito y a los eleos, con motivo de una peste y de una guerra civil (Paus. V 4, 6)[36].

4.° Sumamente aleccionadoras son ciertas enfermedades cuyo esquema parece una trasposición de la leyenda al plano de la historia. Saga e historia, hazañas memorables de los antepasados míticos y gestas de los abuelos no se distinguían con la precisión de ahora en el recuerdo de los hombres. Los hechos dignos de memoria debían responder a unas condiciones preestablecidas, a las que, consciente o inconscientemente, se acomodaban los datos de la realidad prosaica. Asombra el número de esquemas fijos que se repiten en las fuentes a propósito de los personajes más diversos, y uno de ellos precisamente es el de la enfermedad. También la historia muestra cierta predilección por la locura y la ceguera como castigo del sacrilegio o efecto del «deslumbramiento» físico o mental.

Entre los ejemplos (p. ej., el de Cambises) que se podrían tomar de Heródoto ninguno quizá más significativo que el de la locura y suicidio horrendo de Cleómenes de Esparta (rey entre el 525-488). Su caso patentiza la coexistencia de maneras diversas de concebir la enfermedad, según las creencias o los intereses en juego. Enviado en expedición infructuosa a Argos, Cleómenes incurrió en un doble sacrilegio contra el héroe Argos y contra Hera. Juzgado por los éforos y declarado inocente del fracaso, poco después enloquecería y se daría una muerte horrible. Heródoto relata las diversas interpretaciones que circularon de los hechos y deja también constancia de su opinión personal:

> Los argivos dicen que fue por eso (scil. el sacrilegio) por lo que enloqueció y murió de mala manera. Los espartiatas, por su parte, aseguran que no murió por causa demónica alguna

> *(ek daimoniou... oudenos)*, sino que fue por haberse aficionado a beber vino puro en su trato con los escitas por lo que enloqueció... A mí me parece que Cleómenes recibió el mismo castigo que Demarato (VI 84).

A la interpretación sacral y punitiva de los argivos que pondría a Cleómenes en el mismo plano que a Áyax, los espartanos, interesadamente también, replicaban con una explicación profana y puramente natural de los hechos. Esto no significa, ni mucho menos, una mayor evolución cultural en estos últimos, sino una réplica adecuada a una propaganda adversa. De haberse trocado los papeles, los espartanos hubieran optado seguramente por la versión argiva.

Como caso «histórico» de locura por «deslumbramiento» mental se puede citar el de los persas, que durante la invasión de Jerjes penetraron en el santuario tebano de las *Kabeiroi* con ánimo de robo o de burla (Paus. IX 25, 9). Algo similar se decía que ocurría en el santuario de las Euménides de Ceryneia (Acaya), consagrado por Orestes: todo el que penetraba en él con las manos manchadas de sangre, contaminado por algún otro miasma, o con la impía intención de contemplar lo que no era lícito ver, quedaba al punto «fuera de su sano juicio, lleno de terrores» (Paus. VII 25, 7). Los ejemplos podrían multiplicarse, pero los citados son suficientemente elocuentes, si a ellos se añade una réplica «histórica» de la curación de las Prétides. Según Teopompo, un bacis llamado Cidas o Aletes curó un caso de locura colectiva femenina, comisionado por Apolo, siguiendo métodos análogos a los de Melampo (Schol. Aristoph., *Pax* 1071)[37].

5.° Tampoco faltan cegueras célebres por punición divina o por «deslumbramiento»[38]. La más conocida es la del poeta Estesícoro, que no recobró la vista hasta no haberse retractado en su *Palinodia* de las calumnias vertidas en una composición ante-

rior sobre Elena. Un «deslumbramiento» famoso, perteneciente a la historia de Roma, es el del pontífice L. Cecilio Metelo, que quedó ciego a consecuencia de salvar el Palladium durante el incendio del templo de Vesta el 241 a. C. La perplejidad que una acción y una desgracia semejante produjo en sus contemporáneos y en la posteridad la reflejan vivamente las palabras de Plinio, al comentar que perdió la vista en una «causa memorable, pero de triste resultado, de suerte que no se le deba llamar desdichado, pero tampoco se pueda llamarle feliz» (*Nat. hist.* VII 141). El Senado le exoneró del sacerdocio (Sen. Rhet., *Contr.* IV 2), pero le concedió el privilegio insólito de llevarle en coche a la curia (Plin. *l. c.*)[39]. El paralelismo con la desgracia de Ilo explica que la posteridad le diera el nombre de Antilo (cf. Ps.-Plut., *Parall.* 17, 309 F-310 A).

Dos ejemplos tardíos ponen de relieve cómo seguía siendo para la conciencia popular la ceguera un castigo favorito de los dioses. El *phasma* del héroe Protesilao defiende la propiedad de un humilde labrador de una apropiación indebida, dejando ciego al culpable del desafuero (Philostr., *Heroic.* II, p. 132 Kayser). Pero sensibilidad tan exquisita a la injusticia social no es nada con el amor a todos los seres vivos de Sarapis. Un golpe dejó tuerto del ojo derecho al excelente caballo de un soldado llamado Leneo, con lo que quedó inutilizado para la guerra, ya que el escudo del jinete le tapaba el ojo izquierdo. Ni corto ni perezoso su amo se presentó —algo inaudito— con la bestia en el templo de Sarapis:

> Y le imploró al dios como por un hermano o un hijo que compadeciera a su suplicante, tanto más cuanto que no había cometido pecado alguno. Pues hay hombres que son causa de sus propios males o por haber cometido algo impío o por haber dicho algo que no se puede decir. Pero un caballo —decía— ¿qué sacrilegio, qué homicidio, qué blasfemia puede cometer? (Ael., *Nat. anim.* X 31).

Ni que decir tiene que el dios, convencido por argumento tan impecable, ordenó lo oportuno para la curación del inocente animal. ¿Hemos de atribuirle alguna irónica intención a Eliano o creer que refería sin más lo que le habían contado? En cualquier caso, es éste un documento irrebatible sobre la noción popular del origen punitivo de las enfermedades. Es de notar, además, el cuidado exquisito en la expresión, que hace recaer en los hombres la culpa de sus desgracias, descartando toda arbitrariedad en los dioses, tal como si se diera una correlación necesaria entre la falta humana y su pertinente castigo, incluida en éste la enfermedad. La frase recuerda a lo que era la doctrina del *Hieros logos* pitagórico (siglos IV-III a. C.), según el testimonio de Aulo Gelio (VII 2, 12). Los hombres serían responsables de los males que les afligen, algo que se entendió probablemente en un principio en el sentido de que con sus actos y palabras culpables se ganaban el odio y la venganza de los dioses. El desarrollo del pensamiento moral hizo, no obstante, que los pitagóricos matizasen el aserto, en lo que a la medicina se refiere, en un sentido naturalista. En su confrontación con el tirano Fálaris el fabuloso Ábaris, haciendo suya la doctrina de Pitágoras le «demostró que los dioses no son responsables de los males, y que las enfermedades *(nosoi)* y afecciones *(pathē)* del cuerpo son la simiente de la intemperancia» (Iamblich., *Vit. Pyth.* 218, p. 118, 14-16 Deubner). Este punto de vista, tan próximo a la actitud del ateo (p. 274) y de Plotino (p. 278) se compadece mal con la doctrina, también atribuida a la secta de que:

> Todo el aire está lleno de almas, que éstas se consideran démones y héroes y por ellos les son enviados a los hombres los ensueños, las señales y las enfermedades, y no sólo a los hombres sino a las ovejas y demás animales. Con respecto a ellos se han producido los ritos purificatorios y apotropaicos, toda la mántica, los rumores y las cosas semejantes (Diog. Laert. VIII 32).

A la ambivalencia de actitudes con que el hombre se enfrenta con la enfermedad, vienen a sumarse los diversos niveles de religiosidad y adoctrinamiento filosófico que se daban en el pitagorismo [40]. Pero de la concepción demoníaca de la enfermedad y de la terapéutica especial de la secta algo se habrá de decir más adelante.

6.° Ahora, ocupados como estamos en señalar los paralelos de la «historia» con la leyenda, nos interesa dejar constancia de que el esquema del «primer inventor» de las propiedades de un fármaco aparece también aplicado a ciertas figuras reales. La planta *parthenium* de múltiples virtudes le fue revelada por Atenea a Pericles en sueños con motivo de la caída de un esclavo desde el techo del templo (Plin., *Nat. hist.* XXII 44). La planta *aristolochia,* que servía de antídoto contra las mordeduras de serpiente, llevaba el nombre de quien la descubrió en sueños (Cic., *Div.* I 10, 16). De la actuación de la serpiente de Olimpias con Alejandro Magno ya hemos hablado anteriormente (p. 99). Se trata en todos estos casos de los remedios empleados por la medicina empírica, cuyo descubrimiento, según Galeno (XIV 220 K), se debía a revelaciones oníricas, oráculos o la pura casualidad. Curiosos ejemplos de la perduración de este tipo de leyendas recoge H. Marzell [41]. Durante una peste se le apareció a Carlomagno un ángel en sueños y le ordenó disparar una flecha al aire: la planta en que ésta cayera valdría como remedio de la peste. Así lo hizo al día siguiente el rey y su flecha cayó en la ajonjera (carlina). En Hungría se cuenta lo mismo de la genciana cuyo descubrimiento se atribuye a San Ladislao. Farmacopea mágica y vida onírica, sobre la base quizá de experiencias de *incubatio,* aparecen en estas leyendas «históricas» en estrecha asociación.

7.° En el mito afloran distintas maneras de concebir la enfermedad tanto en su realidad vivencial como en su realidad objetiva. Frente a la noción preponderante del castigo divino, las dolencias traumáticas del mito —heridas de Filoctetes, Télefo y Quirón— son consideradas como accidentes desdichados cuya causa tan sólo

obedece a los giros imprevisibles del azar. En cuanto al proceso que lleva a contraer la enfermedad, la leyenda no suele ser demasiado explícita, si bien depara en ocasiones algunos datos que nos permiten en cierto modo captar cómo se lo representaban los griegos. Por una parte, parece haber una imprecisa noción de inoculación a distancia, la *actio in distans* representada por las flechas de Apolo que hieren a los varones y las de Ártemis que se abaten sobre las mujeres. Por otra, existe también una noción de contagio directo, correlativa a la del morbo como adherencia miasmática, y de contagio a distancia que viene a ser, a su vez, el correlato de la *actio in distans.* Esta concepción es especialmente visible en la leyenda de Ificlo que experimenta en su persona, como inhibición de la capacidad reproductora, los efectos de una castración real que está viendo efectuarse en los carneros de su padre.

En este último ejemplo se percibe la noción de homeopatía que fundamentará no pocos de los procedimientos terapéuticos de la medicina popular y hasta de la medicina técnica. Paralelamente al proceso homeopático de contraer la dolencia, la curación de Ificlo se efectúa, lo mismo que la de Télefo de acuerdo con el principio de *ho trōsas iasetai.* Sobre esta misma base otras curaciones míticas se llevan a cabo por contacto —la *bōlos Lemnia,* la piedra *ophitis,* el hueso de Damiso— o transferencia: el traspaso de la locura de Orestes a una piedra. En el mito tienen una amplia representación las prácticas catárticas para la cura de enfermedades cutáneas o de la mente (lo que, dicho sea de paso, es indicio también de una concepción miasmática de la locura). Así, en los casos de las Prétides, de Orestes y de Alcmeón. Por último, está asimismo atestiguado el uso de la *epōdē* como procedimiento subsidiario (herida de Ulises, las Prétides) y el de la coreoterapia. De todo ello tendremos ocasión de hablar con más detenimiento en lo que sigue. De momento bástenos para cerrar este apartado hacer notar que ni la *incubatio* ni la medicina astral hacen su aparición en las leyendas consideradas, lo que es indicio del origen reciente de estas ramas de la medicina popular.

PARTE CUARTA

CONTAGIO, MANCILLA Y TRANSFERENCIA

1

MANCHA Y KATHARSIS

El simbolismo de las flechas nos acerca a una manera de concebir la enfermedad «en sí», abstración hecha de toda consideración vivencial, como un contacto con un objeto o una fuerza invisible que se adhiere a la superficie del hombre o se introduce en su interior con el efecto destructor del fuego. Materialismo y dinamismo se imbrican en esta concepción hasta tal punto, que es imposible discernir si es la realidad material del morbo el soporte de la fuerza o ésta lo que produce dicha realidad. Como tendremos ocasión de ver al hablar de las *kēres,* el pensamiento primitivo no se esfuerza en distinguir la causa del efecto: o bien es una fuerza destructora *(kēr)* la que produce la enfermedad *(nosos),* o bien es ésta la que lleva a la destrucción, también denominada *kēr.*

Efecto perceptible del toque de esta materia dinámica o fuerza material es un *miasma,* una mancha que, a la manera en que se extiende una gota de grasa sobre la superficie porosa de un tejido, se expande progresivamente y contamina cuanto se pone en contacto inmediato con ella. Para interrumpir, por tanto, la propagación indefinida del mal es preciso «limpiar» las superficies donde se conglomera la mancilla, o bien lograr la definitiva transferencia de ésta a una sustancia, un ser o un objeto que se coloque, acto seguido, lejos de todo contacto con la comunidad. Las prácticas catárticas y transferenciales de la medicina primitiva tienen una gran

analogía con los ritos correspondientes de la religión, los *katharmoi* y el *pharmakos,* el correlato griego del chivo expiatorio hebreo. La afinidad entre la religión y la medicina la indica, por lo demás, el parentesco etimológico entre *pharmakos* y *pharmakon.*

De momento nos vamos a ocupar de la terapéutica catártica, pero no sin advertir de antemano lo difícil que resulta en la realidad de los hechos separarla de la terapéutica transferencial. Los ritos catárticos parecen presuponer una noción más bien materialista, como adherencia o sobreañadido al cuerpo, de la enfermedad, por cuanto que se supone que eliminan ese conglomerado morboso superpuesto a un individuo. Pero debe tenerse bien presente que, al tiempo de suprimir esa suciedad *sui generis* que es la dolencia, ponen fin a su dinamismo operativo, a su misteriosa fuerza. Un ejemplo mítico visualiza de una manera muy gráfica esta ambivalencia dinámico-materialista a que nos referimos. Midas, el legendario rey de Frigia, por su comportamiento hospitalario con Sileno, obtuvo el cumplimiento de su deseo de convertir en oro cuanto tocaba, lo que ocurrió también con la comida y la bebida. A punto de morir de hambre, suplicó que se le retirase el don. Para conseguir desprenderse para siempre de la *dynamis* que emanaba de su persona y estaba a punto de producir su ruina y la de cuanto le rodeaba, se le ordenó bañarse en el río Pactolo, cuyas arenas, como residuo lustral, desde entonces llevaron pepitas de oro (Ovid., *Met.* XI 90 ss.). La virtud misteriosa de Midas, aunque emana de sus adentros, se concentra en su epidermis adhesivamente. Para poner fin al contagio que produce su contacto, debe bañarse en las aguas de un río, que arrastran esa especie de suciedad epidérmica que le han quitado, el *katharma.*

El ejemplo nos introduce en lo que son los procedimientos normales de la terapéutica catártica. Como es lógico, el elemento purificador por excelencia es el agua, bien por ablución *(apolymainesthai),* bien por inmersión en una corriente. El agua empleada en el rito, por quedar cargada de la inmundicia morbosa, ha de ponerse lo más lejos posible de la comunidad: se arroja

al mar *(Il.* I 314) o se lleva a un lugar remoto *(Hymn. Orph.* XXXVI 15). En realidad se ha transferido a ella el mal. La misma razón explica, por una parte, el tabú hesiódico *(Erga* 798) de no bañarse en el agua empleada por una mujer, por su impregnación de elementos activos femeninos que pueden dañar la virilidad. Por otra, las virtudes de las aguas milagrosas de algunos ríos y fuentes debidas a los residuos lustrales de purificaciones anteriores: las del Pactolo mencionadas, las de la fuente Hémera donde Melampo bañara a las Prétides y las del río Anigro. En sus aguas malolientes se lavó un día el centauro Filénor la herida que le produjera Heracles con una de sus flechas envenenadas. Junto a sus orillas se hallaba el antro Sámico, consagrado a las ninfas Anígrides, y todo leproso que, tras haberlas elevado una plegaria, se raspase el miembro aquejado y cruzase el río a nado, quedaba limpio de su mal (Paus. V 5, 11). La corriente del Citero, afluente del Alfeo, donde tenían su sede las ninfas Jónides, quitaba el cansancio y los dolores (Paus. V 22, 7). Aquí perdura la concepción homérica del cansancio como adherencia a los miembros a que nos hemos referido anteriormente (p. 124) y se ve también cómo para la mentalidad griega cansancio y dolor son términos equipolentes.

La creencia en el poder purificador y regenerador del agua [1], sus valencias catárticas [2] y el conocimiento empírico de las propiedades de las aguas medicinales y termales hizo de las ninfas, sobre todo en época tardía (cf., p. e., Iuturna; Serv., *Ad Aen.* XII 139), divinidades curadoras en estrecha relación con Asclepio. Las inscripciones de época romana en que aparecen con los nombres de *medicae, salutiferae, salutares, paiōnides,* etc., son innumerables [3]. Efectivamente, Asclepio, sobre todo en el siglo II después C., parece haber sentido una especial predilección por todas las formas posibles de hidroterapia. Los baños con agua fría, aun en pleno invierno, desempeñan en sus prescripciones un papel fundamental. El *iama* XXXVII de Epidauro refiere la curación de un paralítico gracias a la inmersión en un lago de

gélidas aguas. Marco Aurelio (*In semet ipsum* V 8) menciona la *psychrolousia* como uno de sus métodos terapéuticos habituales, y sus contemporáneos Elio Aristides y Apelas (*IG* IV^2, 1, n.° 126) se refieren a los baños curadores de esta índole. Al baño se unía en ocasiones la proeza deportiva, por ejemplo, la de cruzar a nado un puerto con las aguas encrespadas por el oleaje (cf. Ael. Arist., *Orat.* XLVIII 65). Otras, en cambio, bastaba con ingerir el agua milagrosa de un santuario o aplicarla a la parte enferma. Elio Aristides refiere las milagrosas virtudes del agua del pozo del santuario de Asclepio en Pérgamo: curaba las afecciones oftálmicas de lavarse con ella los ojos; los males de pecho y la mudez, cuando se bebía (*Orat.* XXXIX 14-15). Como la de ciertos santuarios en donde se practicaba la mántica inspiratoria, el agua de los *Asklēpieia* funciona como elemento teóforo, como transmisor de la *dynamis* de la deidad salutífera. Beber de ella, en resumidas cuentas, es una forma de comulgar con lo divino

Igualmente el agua desempeña un papel fundamental en las curaciones milagrosas de época cristiana, como puede fácilmente comprobarse verificando los pasajes consignados en el índice de los *Acta Sanctorum* (s. v. *aquae*). El agua bendita recibe nombres como el de *alexikakon pharmakon* («remedio evitador de males»; cf. *PG* LXXII 1440) que ya daba Elio Aristides a la del pozo del *Asklēpieion* de Pérgamo (*Or.* XXXIX 15), y el de *munimen contra aegritudines* y *profugatio pestilentis* en una enumeración medieval de sus efectos [4]. Aunque el agua bendita no tiene en la terapia milagrera del folklore cristiano, especialmente el medieval, valor de «remedio», sino el de «medio» o transmisor de la potencia divina, la primitiva función catártica todavía es visible, a nuestro juicio, en las curas de las afecciones de los ojos. El agua de la fuente de los Santos Ciro y Juan de Alejandría cura, como la de Asclepio, una ceguera (*PG* LXXXVII 3430); Santa Hildegarda logra el mismo efecto con agua bendita (*PL* CXCVII 119). Se ha observado que, si en los milagros médicos medievales los medicamentos apenas desempeñan función alguna, ope-

rándose en virtud de la fuerza sobrenatural del santo, que actúa primordialmente sobre el alma del enfermo y secundariamente sobre su cuerpo, en las afecciones oftálmicas, por el contrario, se suele emplear siempre el agua o un bálsamo [5]. La razón de ello, a nuestro juicio, es simple: el aspecto que presentaban los ojos de los afectados de tracoma o de conjuntivitis evocaba poderosamente la idea de que sólo una eficaz «limpieza» podía restituirles la normalidad, y de ahí que por extensión se imaginase que el agua también tenía la virtud de devolver la visión a quien la hubiera perdido, o conferírsela a quien nunca la tuvo. El primitivo valor catártico se desvirtúa lógicamente en una época en que, de acuerdo con un nuevo sentido de la higiene, se sustituye el baño antiguo por la somera ablución.

Hay, pues, una terapéutica catártica que opera fundamentalmente a base de agua, por medio de la ablución, el baño *(loutron)* o la simple aspersión *(perirrhansis,* cf. Plat., *Crat.* 405 A), desde tiempos inmemoriales, en la que los aspectos estrictamente terapéuticos son muy difíciles de separar de los religiosos. En la época arcaica sería administrada en gran escala por los *iatromanteis* como Orfeo y Epiménides en caso de epidemias (cf. Eus., *Praep. ev.* V 31), y continuarían más modestamente en la época clásica los *kathartai* y *Orpheotelestai* mencionados por Platón *(Rep.* II 364 E). Los aspectos religiosos de esta terapéutica catártica se ponen de manifiesto en su empleo para curar las afecciones mentales y la epilepsia no sólo con dicho líquido, sino también con sangre. El ejemplo mítico de las Prétides tiene sus correlatos históricos en Cleómenes, cuya locura pretenderían curar adivinos y ministrantes de ritos purificatorios (Plut., *Apoth. Lac.* 223 E), y en el Bdelicleón aristofánico que en vano ensayó quitar a su padre Filocleón la funesta manía de juzgar por medio de lavados y de ritos purificatorios *(Vesp.* 118). La «histeria» de las Prétides tiene, por lo demás, un paralelo en una psicopatía especial conocida como la «enfermedad de las vírgenes» que llegaba a desencadenar verdaderas epidemias de suicidios colectivos.

De ella se ocupa el autor del tratadito hipocrático *Peri partheniōn*, que enumera entre sus síntomas el tener alucinaciones pavorosas, el oír voces interiores que impelen al suicidio y el encontrarse en un profundo estado de depresión que hace preferible la muerte a la vida. Una dolencia análoga afectó a las muchachas de Mileto que se ahorcaban en masa (Plut., *De mul. virt.* 11; Aul. Gell. XV 10). Durante cierto tiempo se creyó que el mal era un castigo divino frente al cual resultaba impotente todo esfuerzo humano, hasta que, a propuesta de un hombre inteligente, el Consejo de la ciudad aprobó pasear desnudo por toda la ciudad el cadáver de toda joven que pereciese ahorcada, para vergüenza y deshonra suya. Gracias a esta sabia medida el pudor femenino se impuso a los impulsos suicidas. La explicación racionalista del autor hipocrático, como aflujo de sangre al cerebro producido con la primera menstruación, y su desenfadado consejo de casarlas cuanto antes, a fin de que el comercio sexual dejase expedito el conducto vaginal para la expulsión periódica del exceso de sangre, no quiere decir que todos sus contemporáneos, como tampoco los del avisado milesio, tuviesen puntos de vista tan ilustrados y exentos de prejuicios sobre la dolencia de las vírgenes. Afortunadamente, como el autor del *De morbo sacro*, el médico hipocrático se encarga de informarnos sobre los procedimientos de la medicina sacra para poner fin al mal: los profetas aconsejaban a las jóvenes aquejadas consagrar a Ártemis Sōteira («Salvadora») sus mejores vestidos para que ésta les curase de su dolencia. El significado de la ofrenda lo interpreta E. D. Baumann[6] como una víctima sustitutoria. A Ártemis se le ofrecieron en su día sacrificios humanos y los vestidos de las jóvenes, que participan místicamente de la personalidad de sus portadoras, las representan simbólicamente. Sin embargo, no creemos que ésta sea la interpretación adecuada al caso, habida cuenta de la costumbre de consagrar a las diosas los vestidos de las recién paridas y de los enfermos atestiguada en otras fuentes. Se trata probablemente de un rito purificatorio, por una parte, cuya finalidad es la de evitar la pro-

pagación del contagio por medio de las ropas a las que se ha transmitido la mancilla morbosa, y, por otra, de una curación por el principio de *ho trōsas iasetai.* El detalle de que las vestiduras fueran las mejores no debe desorientarnos: desvirtuado por el tiempo el significado del rito, se le dio la interpretación adicional de ofrenda, en la que el aspecto costoso destaca, como es lógico, en primer término.

Y ahora, después de este pequeño excurso, vayamos a lo que nos interesa. La locura es, al igual que las demás enfermedades, efecto de un «disparo» que produce, asimismo, un miasma: la diferencia estriba exclusivamente en el blanco, el cuerpo en un caso, las *phrenes* en otro. Manfred Class [7], que ha estudiado la terminología de la conciencia en la tragedia griega, recoge algunas expresiones metafóricas sustentadas precisamente en una concepción parecida. En su papel de «amonestador», el Tiresias de la *Antígona* sofoclea replica a Creonte, modificando un poco las palabras de las que éste se sirvió unos versos antes (1033):

> *Tales son las flechas —pues me irritas— que cual arquero*
> *he disparado en la cólera de mi corazón contra ti,*
> *flechas certeras, de cuyo resquemor no escaparás,*
> (vv. 1084-86).

Ahora bien, el contexto en griego no responde exactamente a la traducción que hemos ofrecido. El genitivo *kardias* del v. 1085 *(aphēka thymōi kardias toxeumata)* puede ir regido por *toxeumata* y no por *thymōi,* en cuyo caso expresaría el blanco de los disparos verbales del adivino y habría que entender: «tales son los certeros flechazos que, en mi cólera, he disparado contra tu corazón». El efecto de los mismos es análogo al que producen las enfermedades en la concepción mítica ya comentada, un fuego interno, una quemazón que expresa el término *thalpos.* Las palabras hirientes que causan el mental resquemor de quien las escucha se ponen en pie de igualdad a las flechas de las deidades

arqueras que introducen la llama de la enfermedad y la muerte en los cuerpos. ¿No podría asimismo causar análoga «quemadura» el invisible disparo de los dioses en las *phrenes* de sus víctimas? La presunción dista de ser aventurada, toda vez que la lengua atestigua una concepción traumática de las dolencias mentales, según habremos de ver con cierto detenimiento más adelante (página 265). Ahora bien, para que la demencia producida por la herida de un dios pueda curarse con procedimientos catárticos es menester concebirla de algún modo como miasma, a la manera de la sanguinolenta mancha de un trauma somático. Y, en efecto, el tema del «miasma de las *phrenes*» en oposición a la pureza de las manos, para indicar la antítesis acción-intención aparece en el *Hipólito,* en el *Orestes* y en la *Fedra* de Eurípides. A las repetidas preguntas que le va haciendo el ama sobre la dolencia que la aflige, Fedra responde cautelosamente que sus manos están limpias, pero que su «corazón tiene una mancha» (*phrēn d'echei miasma ti,* v. 317)[8]. La mala conciencia, los remordimientos «tal como los siente el griego de la época trágica, se designan como temor (*phobos*), sufrimiento (*ponos*) y, sobre todo, como *enfermedad* en el corazón del hombre»[9]. Con mucha mayor razón que en el caso de estos estados de ánimo «morbosos», pero sin llegar a lo psicopático, se tendría una noción miasmática de la demencia, toda vez que, según hemos visto, era precisamente uno de los castigos predilectos de los dioses. La diferencia gradual que media entre unos y otra se prestaría más o menos a esta composición de lugar: si los malos pensamientos dejan en el alma el miasma de la mala conciencia, que se manifiesta en una pérdida del sosiego espiritual, la acción culpable consumada debe dejar un miasma aún mayor que altera definitivamente la salud de la mente. Por analogía con la locura de los grandes pecadores míticos, las gentes tendían a considerar al demente como culpable de un atentado, conocido o desconocido, a las leyes de los dioses, bien se estimara el miasma que de tal modo «manchaba» su espíritu se-

cuela de un golpe divino, bien —en un estadio ulterior— producto de los remordimientos.

De ahí también que se comprenda el empleo psicoterapéutico de los ritos catárticos, cuando lo que parecería obvio es que su aplicación se reservase a las enfermedades del cuerpo, especialmente a las bien visibles y de aspecto repugnante, como la lepra y las afecciones cutáneas. Estamos en un terreno donde la religión y la medicina colindan. Hasta el propio Platón coloca en el mismo plano la *katharsis* y los *katharmoi* de la medicina y de la mántica. Y si incluye entre los ritos purificatorios de esta última las *peritheiōseis* o «circunsulfuraciones» de que hablaremos luego, los baños *(loutra)* y las aspersiones *(perirrhanseis)*, el contexto obliga a suponer el empleo terapéutico de estos procedimientos, ya que todos tienen la finalidad común de «dejar limpio *(katharon)* al hombre de cuerpo y de alma» *(Crat.* 405 B). En efecto, en la *República* se asigna como objetivo del *katharmos* medicinal la supresión o separación en lo somático de lo peor de lo mejor (VIII 567 C), que explica el juego de palabras entre «quitar lavando» y «disolver» con que en el pasaje final del texto citado del *Cratilo* se define la acción del purificador: el que purifica de sus males al alma y al cuerpo *(ho kathairōn)* es a la vez quien los lava *(apolouōn)* y los disuelve *(apolyōn)*. Para Platón, la *katharsis* es un concepto genérico en el que pueden establecerse especies atendiendo a su aplicación a diversos objetos, según demuestra un amplio desarrollo del *Sofista* (227-31), donde se la define como una *diakritikē technē* o técnica separadora que puede operar sobre el cuerpo o sobre el alma. La medicina, la gimnástica y la balanéutica son tres tipos de técnicas catárticas, de jerarquía diversa, que versan sobre el cuerpo: la primera separa de él la enfermedad, que es un mal; la segunda, la fealdad, que es un desdoro; la otra, la suciedad externa. Igualmente, para el alma se estatuyen diversos tipos de técnicas catárticas, según erradiquen de ella los vicios que son sus males o la ignorancia que es su fealdad, en cuyo detalle no queremos

entrar porque nos desviaría de nuestro propósito. Bástenos con decir que la importancia de este pasaje del *Sofista* para la comprensión de la *katharsis* trágica ha sido debidamente puesta de relieve por Pfister [10] y por Laín [11], autor del más pormenorizado estudio sobre el concepto de *katharsis* en Platón. Aquí tan sólo queremos señalar de paso el paralelismo establecido por Platón entre enfermedad, fealdad y suciedad como objetos sobre los que versa la *katharsis*.

Esto nos lleva de la mano a tratar otros procedimientos catárticos que se emplearon en la religión y la medicina. Nos habíamos referido anteriormente a una manera de concebir la vejez como un sobreañadido externo, como una especie de dolencia epidérmica que contrae los miembros y arruga la piel, al hablar de la metamorfosis de Ulises por el toque de la varita mágica de Atenea. Todavía es más visible esta concepción en las palabras de Fénix a Aquiles, a quien declara que no abandonaría ni «aunque un dios le prometiera, *raspándole* la vejez, devolverle la juventud» (*Il.* IX 445). La vejez se lograría arrancar, por decirlo así, a restregones, mediante una enérgica catarsis que reintegraría al cutis la primitiva tersura y juvenil limpieza. Así, Atenea rejuvenece a Laertes para que ayude a Ulises con un baño mágico. Más drástica aún, Medea opera el rejuvenecimiento de Esón cociéndole en un caldero, lo que condujo a que las hijas de Pelias mataran a su padre por pretender imitarla [12]. Aquí se conjuga el agua con el fuego, lo mismo que en el mito de Skylla, la hija de Phorkys, a quien matara Heracles y devolviera su padre a la vida quemándola y cociéndola (cf. Lycoph. 47 ss. y Tzetzt. *ad loc.*). Junto a la técnica catártica de la aspersión o de la inmersión existe, como en un lavado eficaz, una técnica del «restregado». Para expresarnos con un vulgar ejemplo: junto al agua imprescindible para el baño es menester también el estropajo. Así, otros procedimientos habituales de purificarse eran el rasparse la piel con un objeto, a la manera que se quitaban los atletas la grasa y el polvo de sus cuerpos con un estrígilo (*peripsaō*), o el enju-

garse con un paño *(apomattō)*. Ni que decir tiene que el objeto empleado en el acto *(peripsēma)* quedaba contaminado con la impureza morbosa y debía ponerse, como el *katharma,* fuera de todo contacto. Paralelamente a los «purificadores» profesionales, hubo una clase de «enjugadores» y «enjugadoras» (cf. Hesych., s. v. *apomaktēs;* Poll., s. v. *apomaktria)* de cuyos métodos terapéuticos podemos hacernos una remota idea gracias a su reflejo indirecto en los documentos que poseemos sobre la medicina sacra de Asclepio.

Como vivencia onírica, la curación milagrosa por restregón o enjugamiento con un paño aparece en la parodia aristofanesca de la *incubatio* y en algunos *iamata* de Epidauro. Para curarle la ceguera, Asclepio le pasa a Pluto un paño «puro» de lino por los ojos *(Plut.* 730). Tal como se deposita el polvo en la bayeta con que se limpia un objeto, en dicho paño quedarían las impurezas que le impedían ver a Pluto. Descontado lo que pueda haber de creación imaginaria en todo ello, hemos de admitir que el cómico opera sobre la base real de las prácticas y creencias de sus contemporáneos. Y en este caso no nos basamos en la mera presunción de que toda parodia para lograr plenamente su efecto ha de tener un fondo de verdad, sino en dos testimonios posteriores, la curación de Pándaro y el castigo de Equedoro, referidos en los *iamata* VI y VII de Epidauro. En ellos el dios procede con los mismos métodos que en el *Pluto* y hasta con idéntico humorismo macabro. Para quitarle al primero los estigmas de la frente, el dios le puso en torno a la cabeza una venda. A la mañana siguiente la frente de Pándaro estaba limpia y en la tela habían quedado las letras de ignominia que proclamaban su condición de criminal convicto o esclavo fugitivo. A Equedoro, en cambio, por no entregar la ofrenda al templo que le encomendara el agradecimiento del anterior, Asclepio le jugó una mala pasada, cuando con la misma intención que su amigo practicó en Epidauro la *incubatio.* El dios le ordenó ceñirse la cinta de Pándaro expuesta en el templo como ofrenda y lavarse después la frente

en la fuente del santuario. Para gran sorpresa suya comprobó no ya que las afrentosas letras permanecían indelebles en su sitio, sino que se le habían traspasado las que antaño portaba Pándaro. Con un mecanismo higiénico más simple procede el dios cuando con una escobilla limpia de piojos el cuerpo de otro incubante (n.º XXVIII), y recurriendo tanto a la friega catártica como al *contactus*, a una mujer aquejada de gusanos intestinales: un masaje en el abdomen y un beso, amén de una droga que le ofrece en una copa y el vómito posterior, operan aquí, en curiosa síntesis de medicina técnica y sacra, la milagrosa curación (n.º XLI).

Es curioso observar cómo la técnica del raspado con un objeto de aristas finas aparece llevada a sus últimas consecuencias en una de las múltiples curaciones oníricas de Elio Aristides. Le parecía que Sarapis, con una especie de navaja en la mano, le recortaba la periferia del rostro «como si le quitara la suciedad y lo limpiase restituyéndolo a su forma conveniente» (*Or.* XLIX 46-48). Al no caber aquí interpretación quirúrgica de la operación del dios, por ser todas las dolencias que aquejaron al retor de índole psicosomática, asombra cómo un contemporáneo de Galeno podía todavía representarse la enfermedad a la manera de una costra que se pudiera quitar a cuchillo como quien monda una fruta. Los términos que emplea (*peritemnein, lymat'aphairōn kai kathairōn*) no dejan lugar a dudas sobre la interpretación catártica del acto y ponen en su debido valor la imagen del estrígilo empleada anteriormente.

Con el agua, el elemento purificador por excelencia, es el fuego. Si en los poemas homéricos el fuego, según observa L. Graz [13], «n'est pas par lui-même moyen de purification et ne présente aucune valeur religieuse», se debe al «racionalismo» del poeta. En ciertos mitos recogidos por autores posteriores, en ciertos ritos y prácticas se ponen de manifiesto sus valencias catárticas que lo hacen apto para el empleo terapéutico. El fuego lo hemos visto asociado al agua en las leyendas de rejuvenecimiento de Esón y de la resurrección de Skylla (p. 146). También desempeña un

importante papel en las que dan razón de la invulnerabilidad [14] de un héroe o relatan los intentos de hacer a un hombre inmortal. En el himno homérico (V. 249) a Deméter la diosa mantiene al pequeño Demofonte sobre las llamas del hogar al objeto de quemar el elemento caduco de su naturaleza. Algo parecido se contaba que hizo Tetis con Aquiles (Apoll. Rhod. IV 869), lo que explicaba su invulnerabilidad, salvo en el famoso tendón por donde la diosa le tenía sujeto; Isis con Arsínoe, Medea con sus hijos.

Las valencias catárticas del fuego residen en su poder destructor que actúa en los ejemplos citados sobre estas innúmeras *kēres* que, como el polvo, flotan en el aire y se adhieren a todos los seres vivos causando finalmente su ruina (p. 253). Y precisamente ése su enorme poder explica no sólo su empleo terapéutico en casos de epidemia, cuando se solían encender en las calles grandes hogueras para acabar con los miasmas pestilenciales del aire, sino también el rito jónico de las *amphidromia,* en las que el padre del recién nacido le paseaba desnudo alrededor de las llamas del hogar. No se trata aquí de una primitiva ordalía para verificar la legitimidad del neonato, como interpreta Marie Delcourt [15], sino de un rito catártico y profiláctico, cuyo fin es la destrucción de las impurezas del nacimiento y de las prematuras *kēres* que asechan la vida y la salud. El fuego, como, por otra parte, no se le escapa a la agudeza de esta autora, en su capacidad de destruir lo malo y pernicioso, deja lo bueno intacto y renovado, en toda su pureza, actuando como un elemento regenerador.

Fuera de estos empleos profilácticos y de los cauterios, a que tan aficionada era la medicina técnica de los antiguos, existen algunos reflejos de piroterapia en la medicina sacra. En el *iama* LVII de Epidauro, Asclepio le ordena en sueños a un paralítico calentarse junto a las llamas del altar. Así lo hizo éste al levantarse el sol y se curó [16]. ¿Quemaron las llamas sagradas el morbo que le afectaba o se estimaba que el calor desentumecía los miembros inertes? Tal vez un acto similar represente una escena de un

vaso de figuras rojas del Museo Nacional de Copenhague *(Corp. Vas. Att.,* Abt. *Danemark,* lam. 148 a-b) que ha desafiado hasta el momento toda interpretación satisfactoria. Un individuo en el centro está acurrucado con los brazos cruzados frente a los rescoldos de una hoguera. Su aspecto físico derrotado, con los cabellos sin peinar, su incipiente calva, las ojeras acentuadas, sugieren la representación de un enfermo. A su izquierda, un hombre, desnudo de cintura para arriba y apoyado en su bastón (como las representaciones de Asclepio), parece que le está haciendo recomendaciones, según indica la actitud de su cabeza y de su diestra. A la derecha, una figura femenina muestra las vestiduras del hombre desnudo a un busto (en forma de Hermes, pero que parece ser una réplica estatuaria de la figura del amonestador), sin duda alguna la imagen de un dios, como induce a creer la representación de un templo en un extremo, esquematizado por un arquitrabe, dos columnas dóricas y una techumbre con unas ramas de árbol (¿laurel?). Asimismo, una rama interpuesta entre las columnas puede tal vez simbolizar el *adyton* (es decir, el lugar a donde está prohibido el paso) del templo. Eitrem [17], que ha descrito con cierta minuciosidad la representación, no llega a una interpretación satisfactoria (¿se ha sentado el individuo acurrucado ante la pira de un culto de los muertos o la han encendido sus familiares para calentarle?), limitándose a ver en ella una *aischra prokathisis,* es decir, una de las postraciones vergonzosas criticadas por Plutarco en el *De superstitione* (166 A). A la luz de la función que desempeñan en las curaciones milagrosas de Asclepio las cenizas del altar, nos inclinamos por ver en la pequeña hoguera los rescoldos del fuego sacrificial; en las vestiduras, una ofrenda de las ropas contaminadas del enfermo ya curado a la divinidad. Las ramas, cuya presencia hemos notado, tal vez representen el tipo de vegetal necesario para el fuego del sacrificio. La prescripción de acercarse a las llamas parece haberla dado la figura masculina que amonesta al individuo acurrucado, tal vez en

sueños en el *adyton* del templo. La ofrenda de las vestiduras parece indicar que el milagro se ha cumplido ya.

En cambio, no deben considerarse un caso especial de piroterapia las fumigaciones con azufre *(peritheiōseis)* que Platón, en su amplio concepto de *katharmos,* incluía dentro de las prácticas catárticas de la medicina y de la mántica (p. 145). El ejemplo más antiguo de este rito corresponde a la *Odisea* (XXII 481). Tras la matanza de los pretendientes, Ulises manda a Euriclea traer azufre «remedio de males» *(kakōn akos)* y fuego, para «azufrar» el mégaron. Se suele interpretar la acción de Ulises como una «desinfección» de la sala, cuando la finalidad de la fumigación no parece ser aquí propiamente catártica, es decir, la de hacer desaparecer los miasmas de la sangre derramada, sino la apotropaica de ahuyentar con el fétido olor del azufre las almas de los pretendientes. En la *Odisea,* donde todavía no está atestiguada la noción demoníaca de la enfermedad, resalta por eso mismo el valor apotropaico del humo del azufre. De ahí que su empleo específicamente medicinal presuponga la concepción de la enfermedad como un *demon* que se pretende expulsar del cuerpo del enfermo. Tal debía ser el fundamento de las *peritheiōseis* de que habla Platón y de las que se seguían haciendo muchos siglos después en Roma. Se llevaba tres veces azufre ardiendo en torno de la cama (Tibull. I 5, 11), en torno de la cabeza (Prop. IV 8), en torno del lecho y de la habitación (Ovid., *Ars amat.* II 329-30) o de los *membra purganda* (Claudiano, *De VI cons. Hon.* 324). Por ello la *peritheiōsis* no debe incluirse en realidad dentro de la terapéutica catártica, sino de las prácticas expulsatorias de que hablaremos en otro capítulo, a no ser que se identifique, como hacía Platón, la noción de separación y la de expulsión. Heidel[18] y Garrison[19] creen que en la base de las prácticas apotropaicas (y por ende catárticas) de esta índole está la creencia, más o menos vaga, en la eficacia de ciertos *effluvia* invisibles que emanan de las cosas, especialmente de las sustancias que al quemarse producen un olor fuerte o fétido, como la pez,

el asfalto y el azufre. Los démones huirían ante ellas, tal como ante el humo de las antorchas que les desagrada (cf. Athen. X 58, 442 A). La fumigación en otros casos, por ejemplo, como emmenagogo o después del parto, tiene también una clara finalidad expulsatoria (cf. Diels, *Anonymi Londinensis* 37, 30 ss.). Angel M.ª de Lera, en unas páginas magistrales, ha descrito un procedimiento parecido para acelerar un parto en un pueblecito español en su novela *La boda.*

2

«*CONTACTUS*» Y «*CONTAGIO*»

La noción de la enfermedad que subyace a la terapéutica catártica, como repetidas veces hemos ya advertido, es fundamentalmente dinamista; está en estrecha asociación con la vivencia punitiva de la enfermedad; admite la posibilidad del contagio y tiende a interrumpirlo «limpiando» las superficies que puedan entrar en contacto. La fuerza propia de la enfermedad o es emanación de un dios, o de un hombre, o de los más diversos seres y objetos que pueblan la tierra. Esta fuerza a veces es concebida de un modo material, que la identifica con sus estragos en el cuerpo, con la fenomenología misma de la dolencia; otras lo es como pura actividad o dinamismo y, en ocasiones, parece personificarse o hipostasiarse en demon. Es de notar también, sobre todo en el caso de los dioses, su carácter ambivalente como origen a la vez de la dolencia y de la curación. Todas estas características corresponden aproximadamente a la noción de «fuerza» con que opera el pensamiento mágico de los pueblos primitivos, denominada diversamente por los etnólogos, según sus nombres en varias lenguas indígenas, *orenda, manitu, wakanda, hamingja* y, sobre todo,

mana. Mowinckel[20] la caracteriza de esta manera: «No se trata de una fuerza similar, impersonal, común en la existencia, como pudiera serlo la electricidad, ni tampoco de un 'principio' rector de todo, sino de muchos tipos de fuerza y virtualidad, concebidos más o menos como 'espíritus' o 'almas', pues la diferencia entre ambas concepciones es mucho más imprecisa y menos esencial para los primitivos que para nosotros y las lindes entre las concepciones son por ello fluctuantes».

En Roma ocurre algo similar, como demostró H. Wagenvoort[21] en un espléndido estudio que daba una interpretación revolucionaria a multitud de ritos y prácticas mal interpretadas por la filología decimonónica. En la base de todas ellas había un «fenómeno que, a juzgar por multitud de antiguas costumbres y el frecuente apoyo de la etimología, debió de ser universal en los tiempos antiguos, la transmisión de potencia por medio del contacto»[22]. Esta potencia o fuerza es una noción difusa en todo equiparable a la de *mana* de los austronesios. Se trata de un tipo multiforme de potencia: es la fuerza o energía especial que confiere al guerrero su fuerza y valentía; al jefe, su poder; al sacerdote, su capacidad de hechicero y la virtud de sus plegarias; a los animales, plantas, objetos y lugares, sus virtualidades propias; la virulencia al morbo y la capacidad curativa al fármaco. De la transmisibilidad de esta *vis,* de esta *dynamis* o *mana,* habla elocuentemente la familia semántica latina integrada por los términos *tactus, contactus, contages, contagio, contagium*. Wagenvoort, por comodidad terminológica, reserva el término de *contagio* a la transmisión de las fuerzas perniciosas y el de *contactus* a la de las beneficiosas, estableciendo así una cómoda dicotomía en la ambivalencia del proceso transferencial. La transmisión se efectúa no sólo por imposición de manos, el beso o el toque de otros miembros, como el pie, sino a distancia, por medio de la mirada o palabra. El mal de ojo, la fuerza maléfica o benéfica del ensalmo mágico, la flecha de la enfermedad apolínea, la infección por el comercio y trato, se reducirían en última instancia a un idéntico proceso

emisivo y receptivo de una *dynamis,* benéfica o maléfica, de un modo voluntario o involuntario.

Para poder clasificar debidamente hechos que se mencionarán después, no creemos ocioso el recoger aquí algunas precisiones terminológicas de Wagenvoort, las cuales, aunque pensadas para fenómenos de otra índole, tienen una especial aplicación al campo de la medicina. En latín clásico, el término *contagio* tiene, efectivamente, un sentido medicinal y significa con frecuencia «enfermedad infecciosa», en especial plaga del ganado [23]. Pero también se había constatado el mismo hecho de experiencia en las enfermedades del hombre. Wagenvoort tiene razón en interpretar, como Marie Delcourt [24], por el afán de evitar el «contagio» la costumbre de los romanos primitivos de depositar en el suelo, a la puerta de la casa, a los enfermos desahuciados. Según Servio *(Ad Aen.* XII 395), nuestra autoridad para esta curiosa práctica, se debía o al deseo de que entregaran su último suspiro a la tierra o al de que alguno de los transeúntes que hubiera padecido una dolencia similar los auxiliara. Pero esto último tiene todas las trazas de ser una etiología racionalista de algo cuyo alcance no se comprendía. Heródoto (I 197) explica de manera análoga una costumbre similar de los egipcios y Plutarco *(De latenter vivendo* 1128 E) otra parecida de los griegos. Lo que, sin duda, se pretendía con ello era que la fuerza misteriosa del morbo se transmitiese a tierra definitivamente, tal como se ve en la fijación por medio de un clavo de la epilepsia en el suelo que comentaremos en otro lugar (p. 342). Al propio tiempo, se trataba de evitar que la corriente morbosa pasase a los familiares. Ciertos pasajes de Tito Livio (III 6; IV 30, 8) son sumamente elocuentes en lo que se refiere a la comprobación empírica de la difusión de enfermedades por contagio.

Entre las diversas acciones que bajo este término se agrupan, Wagenvoort distingue un *contagio inquinans* que transmite un *mana* maligno y mancillante; un *contagio enervans* que le hace

perder al portador del *mana* total o parcialmente éste en beneficio de la persona que ha entrado con él en contacto y no lo poseía, y un *contagio usurpans,* que es la pérdida de *mana* subsiguiente a la entrada en contacto con el portador de un *mana* más potente y, por tanto, hostil al propio [25]. Unos cuantos ejemplos bastarán para ilustrar estas diversas modalidades de contagio. La mujer menstruante era portadora de un *mana* maligno, de cuyos efectos habla Plinio en dos pasajes de su obra *(Nat. hist.* VII 64 y XXVIII 84): esterilizaba las plantas y el coito con ella causaba enfermedades mortales al marido. Aquí tenemos un *contagio inquinans.* La acción de los *phylactēria* en el acto mágico, en cambio, produce un *contagio enervans* en el elemento con que se opera, restringiendo su operatividad a los efectos deseados y poniendo a salvo al mago de los excesos de su potencia. Por último, un *contagio usurpans* es el que produce la tierra. El *mana* del suelo parece tener una doble función no sólo un influjo vigorizador, sino también otro debilitante, o para emplear la terminología adoptada, hace posible no sólo el *contactus,* sino también el *contagio* [26]. El influjo vigorizante explica la prescripción de dormir sin lecho durante la *incubatio* y la costumbre de depositar a los recién nacidos en el suelo. El debilitador, el tabú de que la planta medicinal no toque el suelo, a fin de que no pierda su eficacia (cf. p. 241), la costumbre de depositar a los enfermos desahuciados en el suelo o la curiosa práctica contra la podagra recogida por Varrón *(De re rust.* I 12, 27) [27].

Para ejemplificar ahora de algún modo la polaridad transferencial de una *dynamis,* y cómo el proceso, según la perspectiva adoptada, puede tenerse por *contactus* o *contagio,* podemos recurrir a la curación milagrosa de la hemorroísa en el Evangelio (Mt. 9, 18-26; Mc. 5, 21-43), que transcribimos en la versión de Lucas. Mientras Jesús iba de camino con sus discípulos a casa de Jairo se agrupó a su alrededor un gran gentío que lo estrujaba:

> Y una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, y que en médicos había gastado toda su hacienda, sin lograr por ninguno ser curada, se acercó por detrás y tocó la orla de su manto y al instante cesó el flujo de su sangre. Y dijo Jesús: '¿Quién me ha tocado?' Como todos negasen, dijo Pedro y los que con él estaban: 'Maestro, las turbas te están oprimiendo y estrujando.' Mas Jesús dijo: 'Alguien me tocó, pues yo me di cuenta de que una *dynamis* salía de mí' (8, 43-46).

El lenguaje empleado por Lucas [28], hombre al fin de su época, corresponde perfectamente a la concepción dinamista de la enfermedad que venimos considerando. El contacto, voluntario o involuntario, con un ser dinamóforo conduce necesariamente al proceso osmótico de su *dynamis.* Si desde el punto de vista de la hemorroísa, debemos de hablar de una curación por contacto, desde la perspectiva de Jesús —*sit venia verbo*— cabría hablar de un *contagio enervans,* por cuanto que, aun sin saber quién le había tocado, percibe la salida de una corriente dinámica de su persona.

3

CURACIONES POR CONTACTUS *Y* CONTAGIO

La transmisión de la fuerza, a la manera de un flúido eléctrico, permite la utilización terapéutica del proceso en un doble sentido, bien por contacto con el ser o elemento dinamóforo, bien por la *transplantatio morbi* que, si desde el punto de vista del emisor puede llamarse transferencia, desde el punto de vista del receptor debe calificarse de *contagio.* El *contactus* lo produce una divinidad, un «curador» especialmente cualificado, o

bien cualquier objeto sacro impregnado de la *dynamis* divina. Es éste un procedimiento típico de la medicina religiosa de toda época y lugar del que no existen muchos testimonios para la época arcaica. En ciertas variantes más humildes, como en el amuleto, se hará relativamente frecuente en la época tardía. Heródoto relata (VI 61) la historia de una espartana, la mujer de Aristón, en la que tenemos uno de los primeros ejemplos de *contactus,* aunque con una aplicación especial. Tan fea de aspecto era siendo niña de pañales, que su nodriza la llevaba una y otra vez al santuario de Helena en Terapna. Un buen día se le apareció la diosa a la nodriza a la salida del templo, le pidió que le enseñara a la niña, la acarició y le prometió que sería, como así fue, la mujer más bella de Esparta. Cabe dudar aquí si la «curación» de la fealdad —cuya posición pareja a las de la vejez y de la enfermedad se ha aludido— se realiza en rigor por contacto, es decir, por la transmisión de la belleza de la diosa o por el procedimiento catártico del raspado. Probablemente ambas nociones se confunden, como en ciertas de las visiones somniales de *incubatio* mencionadas anteriormente y en la invocación a Asclepio que pone Herodas en boca de unas devotas visitantes de su templo (IV 17). Las mujerucas se excusan de la humilde ofrenda que le portan en pago de las enfermedades que hizo desaparecer «con un restregón» *(apepsēsas)* de sus mitigadoras manos.

De *contactus* propiamente dicho sólo cabe hablar cuando se verifica un simple toque, por ejemplo, una imposición de manos, tal como la de Zeus a Jo que calmó sus dolores y fue la causa del nacimiento de Épafo, que de este hecho recibió el nombre. A un simple *contactus* también alude probablemente la *Elegía a la Musas de Solón* (fr. 1, 61-62 Adrados). Refiriéndose a la imprevisibilidad de la fortuna, habla el autor de cómo de una insignificante dolencia pueden producirse grandes males, sin que de nada valgan los remedios del médico, y cómo, en cambio, «a otro atormentado por graves y dolorosas enfermedades le pone sano al punto tocándole con las manos». En ciertos casos excepcio-

nales es probable que se pensara que el médico, como pupilo de Asclepio, recibiera directamente de él la *dynamis* curativa para transmitírsela al paciente en un proceso semejante a la inducción del «entusiasmo» poético que ejemplifica el símil de la cadena imantada del *Jon* platónico.

Los relatos de las experiencias somniales de la *incubatio* abundan en ejemplos de curaciones por contacto, desde los *iamata* de Epidauro (s. IV a. C.) hasta la época imperial. Un individuo sueña que el dios le abre los ojos y recobra la vista (n.° XVIII), lo que recuerda en cierto modo el proceder de Asclepio en el *Pluto* de Aristófanes (v. 728), que ante todo coge con sus manos la cabeza del paciente. Una mujer estéril (n.° XXXI) acude a Epidauro para pedir descendencia: dormida le parece ver que un joven hermoso la destapa y la toca con su mano: de resultas tiene un hijo (cf. lo dicho del nacimiento de Épafo). La actitud de tender la mano de Asclepio al enfermo era tan familiar, que pasa a las artes plásticas[29]. La *Suda* describe (s. v. *Theopompos)* un relieve votivo que mostraba al enfermo en su lecho y a la divinidad de esta guisa. En un sueño atribuido a Hipócrates Asclepio hace con él lo mismo *(Epist.* 15, IX, p. 340, 1 ss. L.). Un enfermo agradecido a Asclepio, el romano Apelas, recuerda, en una inscripción votiva (ca. 160 d. C.), entre otras cosas, que el dios le cogió la diestra y le tocó el pecho *(IG* IV^2 1, n.° 126). Proclo, temeroso de estar afectado hereditariamente de la artritis de su padre, creyó ver en sueños que alguien venido de Epidauro se inclinaba ante él y le besaba las rodillas (Marin., *Vit. Procl.* 31). A partir de entonces los síntomas inquietantes desaparecieron para siempre. El toque divino y la posibilidad de ingerir por vía digestiva la *dynamis* salutífera se combinan en un curioso ensueño alegórico referido por Artemidoro (V 89). Soñó uno que el dios le tendía la diestra y le ofrecía sus dedos para que se los comiese. Se curó comiendo cinco dátiles de los llamados *daktyloi* («dedos»). Los dátiles son el sustituto simbólico de los miembros por donde emana la *dynamis* divina, como el agua o las cenizas del altar son

la substancia teófora en los ejemplos que comentaremos más abajo. En una palabra, las vivencias de esta suerte eran tan frecuentes en el s. II que Luciano no pierde la ocasión de aludir, parodiando un pasaje del *De flatibus* (cap. I), a las cosas desagradables que se veía obligado Asclepio a tocar, importunado por las súplicas de los enfermos.

El *contactus* se establece también con los objetos sagrados impregnados de valencias sobrenaturales. Una inscripción de la isla Tiberina refiere la curación de la ceguera de un tal Gayo, tras haber cumplido con la orden del dios (Asclepio) de arrodillarse ante el altar, poner sobre él la mano y llevarla, después, a sus ojos. Aquí se da una trasposición a la medicina de prácticas de las ceremonias del culto religioso en las que el acto del *aram tangere* era frecuente. El altar, en su origen, fue una piedra sagrada, la sede de un numen, tanto en Grecia, como en Italia, y estaba por consiguiente cargado de virtualidades de toda índole. La *dynamis* del altar se transmitía también a las cenizas del fuego sacrificial, las cuales operan, mezcladas con vino, la curación de un tal Lucio registrada en la misma inscripción *(IG XIV* n.° 966 = = *Ditt.* 1173), y mezcladas con agua, la que conmemora una inscripción de Creta *(I Cret.* I xviii n.° 17). Por otra parte, la progresiva divinización de los monarcas helenísticos y, con posterioridad, la de los emperadores romanos condujo a atribuirles una *dynamis* curadora. Salvadores de sus pueblos como colectividad, no era ilógico que lo fueran, en caso de dolencia, de sus súbditos individualmente. En ellos, a la fuerza mágica de ciertas secreciones (la saliva, la leche, la orina, los excrementos) y de ciertas partes del cuerpo humano (p. e., la mano derecha), se unía la de su numen específico. Plinio que alude de una manera general a la *saliva tactusve corporis ceteraque similia (Nat. Hist.* XXVIII 8) y da no pocas indicaciones concretas al respecto, señala que ciertos hombres tienen confinado el poder curador en determinadas partes del cuerpo (XXVIII 34) y refiere (VII 20) el caso del pulgar de Pirro, cuya maravillosa virtud resistió indemne la ordalía del

fuego funeral de su pira. Vespasiano curó en Egipto a un cojo ciego, untándole con su saliva en los ojos y dándole un puntapié en su pierna tullida, de acuerdo con un aviso onírico de Sarapis (cf. Tac., *Hist.* IV 81, Suet., *Vesp.* 7, Dio Cass. IV 92). De Adriano se relataba la milagrosa curación de una ceguera por contacto (SHA, *Hadrian.* 25).

Junto al contacto numinoso existe también un *contactus* natural de las virtudes específicas de ciertos elementos que se pensaba que se transmitían directamente al enfermo o a la parte del organismo afectada por la dolencia, según la acción de la homeopatía o de la alopatía. Un contacto alopático producían, por ejemplo, los testículos de comadreja aplicados a una mujer: la hacían infecunda (Ael., *Nat. anim.* XV 11). En cambio, un contacto homeopático era el de la placenta de una perra que aceleraba el parto (Plin., *Nat. hist.* XXX 123), siempre que no hubiera tocado el suelo. Desde el punto de vista de la *dynamis* femenina cabría hablar en el primer caso de un *contagio enervans* y de un *contactus augens* en el segundo.

La curaciones por *contagio,* basadas en la noción de la transmisibilidad íntegra del morbo, se imbrican —como también ocurre en el caso del *contactus*— con otras creencias que comentaremos en un apartado posterior. Aquí nos vamos a referir exclusivamente a los ejemplos en los que el aspecto de la transmisión liberatoria destaca en primer plano, sin involucrarse demasiado con otras nociones, básicas también, de la medicina popular de los antiguos. Los autores romanos nos deparan cierta información sobre las virtudes terapéuticas del coito. Plinio afirma que eliminaba *multa genera morborum (Nat. Hist.* XXVIII 44), en especial el efectuado por primera vez, y los médicos griegos, que debatieron a lo largo de la Antigüedad el problema de si la unión sexual producía efectos benéficos o perniciosos para la salud, asienten con él. En general, desde el *Corpus Hippocraticum* hasta finales de la Antigüedad, los médicos consideraron las eyaculaciones seminales como la secreción de un *perittōma,* es decir, de un ex-

ceso humoral en el cuerpo. De ahí sus buenos efectos en los afectados de dolencias producidas por la flema, la melancolía y los humores fríos. Remitiendo en lo que respecta a los detalles del tema al estudio de E. D. Baumann [30], citaremos algunos casos en los que la acción terapéutica del coito se explica bien teniendo en cuenta la concepción del licor seminal como *perittōma.* Por ejemplo: la epilepsia, la locura y la melancolía (Plin., *Nat. hist.* XXVII 44, 58). No se trata aquí, como interpreta en lo atañente a la primera enfermedad McDaniel [31], de una cura homeopática, según el punto de vista místico del dicho hipocrático de que el coito es una pequeña epilepsia (Aul. Gell. XIX 2, 8), sino de la eliminación del exceso de los elementos que causan precisamente esas dolencias. La acción terapéutica se basa en la expulsión con el semen de un principio perturbador, tal como, pongamos por caso, logró expulsar un individuo un cálculo gracias a una polución nocturna producida durante un ensueño erótico de *incubatio* (*iama* XIV).

Donde ya median otras nociones es en la supuesta transmisión por el acto sexual a la *partenaire* femenina de los dolores producidos por la picadura de un escorpión (Plin., *Nat. hist.* XVIII 44). La raíz de esta creencia, basada en hechos obvios como el contagio de la gonorrea [31b], es la misma que tantas inocentes víctimas ha producido desde que la sífilis empezó a hacer estragos en el Renacimiento a nuestros días. Baumann [32] cita algunos casos delictivos de la época contemporánea, en los que los sujetos pacientes de la transferencia morbosa fueron niños de corta edad y prácticas afines en otras latitudes, que no vale la pena discutir. Tan sólo nos interesa observar que la polaridad del proceso transferencial se ve en este tipo de comercio mejor quizá que en ninguna otra relación de contacto: contagio. Una de las autoridades de Plinio, el médico griego Icétidas, sostenía que la mujer podía curarse de fiebres cuartanas si tenía trato íntimo en el momento mismo de comenzar la menstruación (*Nat. hist.* XXVIII 83). Los efectos irrogados al «curador» serían quizá como para arredrar al más vocado

para este tipo de medicina, habida cuenta de la eficacia terrible del *mana* catamenial. Por esto y por la razón también de que en la clase de relaciones puesta en juego suelen mediar por lo común intereses no propiamente terapéuticos, el ingenio humano supo descubrir otros procedimientos transferenciales. He aquí, por ejemplo, la alternativa [32b] que se ofrecía para librarse de los dolores producidos por el veneno del escorpión:

> Si el picado por un escorpión se monta en un asno vuelto hacia la cola, el dolor lo tendrá el asno en su lugar. El indicio es que la bestia no cesa de ventosear. Y si el picado por el escorpión le dice al asno al oído «me ha picado un escorpión», le cesará el dolor por pasar éste al asno (*Geop.* XV 24-25).

Y ante tan concluyente prueba ¿qué rústico labrador habría que no optase por este sencillo método, aunque solo fuera por no tener que soportar en casa las quejas de una Alcestis resentida?

Pero las curaciones por *contagio* no acaban aquí. Para remedio de los dolores internos se empleaba un perrillo lactante [32c] al que se oprimía y movía sobre el abdomen del enfermo. La dolencia pasaba de esa guisa al animalito y si se le extraían las entrañas era posible diagnosticar, una vez que se las hubiera lavado bien con vino, por la que tuviera dañada, cuál de las suyas era la que había tenido el paciente afectada por la enfermedad (Plin., *Nat. his.* XXX 42). Para los dolores de vientre se recomendaba aplicar por tres días al estómago y al pecho del enfermo un perrillo lactante, al que se le hacía chupar leche de la boca de éste, con lo cual se le transfería la *vis morbi* (Plin., *Nat. his.* XXX 64). Contra las fiebres tercianas se aplicaba a la sien la araña denominada *lycos* («lobo») con su tela, o bien un lagarto verde vivo (Plin., *Nat. hist.* XXX 104). Para curar la hernia de los infantes era preciso hacerles mor der por un lagarto verde; se colgaba después el lagarto de forma que le diera el humo, y al tiempo que el reptil moría se curaba el niño (Plin., *Nat. hist.* XXX 135). Prácticas análogas ha señalado

Frazer en América del Sur (por ejemplo, picaduras de hormigas)[33], en Australia, en Mirzapur donde el procedimiento se denomina *chalauwa* «passing on», en Uganda y en Mongolia[34].

En ciertos de los ejemplos citados el morbo parece ser extraído del enfermo por succión, desempeñando el animal un papel similar al de los *medicine-men* de los *bergdama* o al de los chamanes siberianos[35]. De ahí la posibilidad de interpretar en este sentido dos *iamata* de Epidauro: en el n.° XXVI un niño se cura de un absceso en el cuello gracias a los lametones de uno de los perros del santuario, y en el XLIII, un individio de podagra gracias al mordisco de un ganso. Cabe pensar, no obstante, en una transmisión al paciente de la *dynamis* curativa del dios cuya epifanía teriomórfica en los ensueños de *incubatio* representan sus animales sagrados.

4

HOMEOPATIA Y ALOPATIA

Los procesos transferenciales considerados, salvo si son originados por un impulso ajeno a los mismos, parecen producirse de un modo natural y automático. Con la comunicación verbal de haber recibido la picadura de un escorpión se provoca la transferencia en virtud de la corriente dinámica de la palabra; en el coito, el vaciamiento de un exceso humoral arrastra consigo la *materia peccans* causante del dolor. Uno y otro son movimientos independientes de los efectos secundarios que desencadenan. Pero hay casos, como el del *contagio usurpans* de la tierra, en los que el movimiento transferencial obedece a las necesidades mismas de la naturaleza, abstracción hecha de toda intervención de la conciencia o de la voluntad, tal como la piedra imán atrae hacia sí el

hierro siempre que se coloca en su proximidad. En estos fenómenos, «reales» de acuerdo con la imagen tenida de la realidad, parece mediar una regularidad regida por «causas», cuyo mecanismo el pensamiento primitivo, absorto en la contemplación de casos singulares, no supo analizar. Reconocidas tácitamente, sustentaban las operaciones de la magia, y constituyeron la herencia recibida por el pensamiento lógico, que logró hacer de ellas principios abstractos e instrumentos de la interpretación filosófica y científica del universo. Esos grandes principios que regulaban las acciones e interacciones de los seres y las cosas son en lo fundamental tres: la atracción de lo semejante hacia lo semejante, la repelencia de los contrarios y la mutua imbricación de las partes en el todo y del todo en éstas; en una palabra, las nociones que en medicina habrían de recibir los nombres de homeopatía, alopatía y simpatía.

La noción de que lo semejante es atraído por su semejante, se complace con él y con él se encuentra en una relación de afinidad o parentesco, «tal como si la semejanza que hay entre las cosas tuviera una cierta capacidad de reunirlas» (Demócrito 68 B 164), es una de las constantes del pensamiento arcaico griego, cuyas manifestaciones en la física, la teoría del conocimiento, la medicina y hasta en la ética de los presocráticos ha estudiado a fondo Carl Werner Müller[36]. A nosotros nos interesa exclusivamente ver en qué sentidos se manifiesta este principio dentro de la medicina, lo que tan sólo es factible hacer observando los diversos fines —contradictorios a veces— que se perseguían con los tratamientos homeopáticos. Efectivamente, la finalidad del tratamiento homeopático parece ser en muchas ocasiones la de conservar, mejorar y reforzar lo que se tiene, mientras que en otras parece ser la de quitar o suprimir algo. Müller distingue según eso cuatro tipos de acción homeopática:

a) Lo semejante ayuda a lo semejante.
b) La analogía y la participación.

c) Lo semejante libera de lo semejante.
d) *Ho trōsas iasetai.*

La primera es tan obvia que no merece ningún comentario especial: los ejemplos que se aducirán después la ilustrarán suficientemente. En cambio, sí vale la pena decir dos palabras sobre las restantes. El citado autor define la segunda acción de esta manera: «Mediante la imitación o la apropiación de determinadas partes significativas se obtiene la misma fuerza de lo imitado o la que pertenece a la parte en cuestión.» De otro lado, considera la tercera acción como un caso especial de la anterior: para curar la enfermedad se emplea un remedio semejante cuya remoción implica la remoción de ésta. Por ejemplo, para curar los orzuelos (en alemán *Gerstenkörn* «grano de cebada») se ponen sobre los párpados y se quitan luego granos de cebada. Por último, la cuarta modalidad homeopática «se distingue esencialmente de las restantes formas de *curatio per simile:* la noción básica no es la de 'amistad', 'atracción', 'identidad' de lo semejante, que explica la elección de lo *simile,* sino más bien se trata en principio de la representación de una 'fuerza' concebida de una manera demónico-animista, precisamente aquella que, por haber originado la enfermedad, es la única que tiene la facultad de curarla» [37]. En el ejemplo típico, el de la herida de Télefo, parece mediar la creencia de que en las armas hay una fuerza o *mana* especial, creencia que, por lo demás, puede abocar a rendirles un culto.

El análisis de Müller, por luminoso que sea y por mucho que ayude a la comprensión de los hechos, no responde exactamente a la compleja realidad de éstos. Por una parte, a todos los procesos señalados subyace la noción de transferencia y la noción de «fuerza» que este autor no tiene suficientemente en cuenta. Por otra, a juicio nuestro, en todas las acciones de homeopatía, hasta en el mismo caso de la herida de Télefo, la «fuerza» es concebida en principio de una manera dinámico-materialista (dicho de otro

modo, la *vis morbi* y la *materia peccans* son la misma cosa), tal como si el pensamiento mágico se hubiera anticipado a la identificación de la física moderna entre materia y energía. Por último, las cuatro acciones de la homeopatía se reducen fundamentalmente a dos, de acuerdo con la doble finalidad terapéutica buscada: lo semejante ayuda a lo semejante y lo semejante libera de lo semejante. En el primer caso el remedio conserva, mantiene o refuerza lo *simile,* enfermo y debilitado, en virtud de la íntima afinidad y complacencia que con ello tiene. En el segundo, lo arrastra consigo fuera del enfermo en virtud de la fuerza de atracción que sobre ello ejerce. Nos hallamos, en resumidas cuentas, ante un proceso de transferencia dinámica, bien por ingestión, contacto o *actio in distans,* que se puede incluir en el esquema *contactus: contagio* anteriormente estudiado. De establecer la terminología desde el punto de vista del emisor del *mana,* como hace Wagenvoort, tendríamos que calificar la doble acción del medio homeopático como un *contactus: contactus augens,* acrecentador y conservador en un caso, *contactus adimens,* o supresor en otro. El relativismo de esta calificación, no obstante, no se nos escapa, por cuanto que, de considerarse los hechos desde el punto de vista del receptor de la *dynamis* del remedio, o mejor todavía, desde el de la dolencia que está en él como un *mana* maligno, cabrían otras posibles denominaciones, vista la bipolaridad del proceso, a partir del término *contagio.*

Pero no es nuestra intención perdernos en distingos que, en resumidas cuentas, lejos de cooperar a la dilucidación de los problemas, contribuyen a embrollarlos. La dicotomía establecida en la noción de *contactus* tiene por exclusiva finalidad la de distinguir bien la acción de los remedios homeopáticos de la de los alopáticos. La de estos últimos es unívoca y consiste en la expulsión por incompatibilidad mutua de la materia «dinámica» morbosa, según nos puede ilustrar perfectamente un amplio desarrollo del *Fedón* platónico sobre la acción de los contrarios [38]. Efectiva-

mente, como el propio Müller señala [39] «la noción de lo semejante sólo puede adquirir significación allí donde se da lo no-semejante, de lo que se separa». Algo en último término tan obvio, que desde Homero y Hesíodo —quienes, a su manera, se encargaron de establecer grandes distinciones por afinidades y por oposiciones entre los seres del universo y sus cualidades— estaba perfectamente claro para los griegos. La medicina técnica, heredera de los saberes de la ciencia natural y la filosofía, que desde muy pronto habían fijado parejas de contrarios cualitativos, tales como seco: húmedo, frío: caliente, etc., se basa por lo general en el principio de *contraria contrariis*. «Para una ciencia natural que opera, como la presocrática, con oposiciones, tan sólo puede ser el fundamento de una medicina técnica, de aplicarse consecuentemente el principio *homoios-homoiōi,* el de 'los contrarios son los medios curadores de los contrarios' *(ta enantia tōn enantiōn estin iēmata, De flat.* VI 92, 10); pues la enfermedad, es decir, la materia que la causa, con la aplicación de lo semejante no haría sino reforzarse, mientras que lo contrario la expele» [40]. Pero no sólo es la medicina técnica la que, desde el *Corpus Hippocraticum* hasta Galeno, se rige con este principio, sino también la medicina empírica y la mágica. De una polémica entre los defensores de la homeopatía y de la alopatía en la iatromatemática tendremos ocasión de hablar más adelante, y no pocos de los remedios populares recogidos por nuestras fuentes se apoyan en este supuesto. Pero no es la alopatía algo que nos ataña discutir a fondo, y por esto nos limitaremos a hacer sobre los tratamientos alopáticos dos precisiones. La primera es que no siempre queda en claro cuál es la noción subyacente a un tratamiento, como mejor que nada puede ponderarse en los remedios de dolencias como la esterilidad o la impotencia. La organoterapia animal para este último caso ¿pretende reforzar un principio viril debilitado (homeopatía) o introducir una fuerza contraria a la que inhibe la fundación reproductora, con la consiguiente expulsión de ésta? La segunda es que, allí

donde el fundamento alopático de la terapia es claro, nos hallamos frente a un *contactus adimens*. Los tratamientos alopáticos tienen, desde este punto de vista, una cierta afinidad con los procedimientos de la medicina expulsatoria, basados en una concepción demoníaca de la enfermedad.

5

SIMPATIA Y ANTIPATIA

Estrechamente unidas a las nociones de homeopatía y alopatía están las de simpatía y antipatía, heredadas también del pensamiento mágico y elevadas a la categoría de principios abstractos por el pensamiento racional. En los fenómenos de la naturaleza, en la propia vida, semejantes y contrarios se encuentran en un juego ordenado de relaciones mutuas, constituyendo unidades organizadas que podríamos llamar muy bien con un término griego *kosmoi*. Semejantes y contrarios se buscan o se repelen entre sí, en procesos alternativos y en correspondencias mutuas que mantienen en equilibrio la unidad superior [41]. El sobrepasar los límites impuestos a cada uno de ellos supone una grave alteración que, si no es debidamente compensada por un movimiento contrario, conduce al desastre. La muerte, según el autor del *De natura hominis*, es la disolución de los cuatro elementos heterogéneos que integran el hombre en virtud del predominio del principio *homoios-homoiōi:*

> Finado el cuerpo del hombre, de nuevo cada uno de ellos regresa a su propia naturaleza: lo húmedo a lo húmedo, lo seco a lo seco, lo caliente a lo caliente y lo frío a lo frío. Tal es la naturaleza de los seres vivos y la de las demás cosas. Todo nace de un modo similar y todo muere de un modo similar. Pues su

> naturaleza se compone de todos esos elementos antedichos, y cada uno termina según lo dicho en aquello mismo de lo que se compuso (cap. 3, VI 38, 10 ss. L.).

En todo contexto unitario cualquier alteración experimentada por uno cualquiera de sus elementos afecta a todos los demás y a la totalidad del conjunto como unidad. Y a esta modalidad solidaria de afección, es a la que los griegos dieron el nombre de *sympatheia* o «com-pasión». El fenómeno, intuido por los griegos desde las épocas en que su lengua comenzó a formarse como lo demuestra el esquema gramatical «del todo y de la parte», era especialmente perceptible en el caso del organismo humano. Cualquier dolencia, por mínima que fuera, que afectase a una de sus partes, afectaba a la totalidad del organismo y, claro está, al alma.

> Si se quiere coger y hacer daño —dice el autor del *De locis in homine*— a la parte más pequeña del cuerpo, todo el cuerpo experimentará, la afección de cualquier índole que fuera. Por la razón de que la parte más pequeña del cuerpo tiene cuantas cosas tiene la mayor. Y cualquier afección que experimente lo más pequeño la transmite, ya sea buena o mala, a todos los elementos de su misma naturaleza. Por esta razón el cuerpo siente dolor y placer por el conjunto de elementos más pequeño, porque en lo más pequeño están todas las partes y éstas transmiten y comunican todo a las suyas respectivas (cap. 1 VI 278).

El autor llama, con un término tomado de la geografía y de la política, *ethnos* (lit. «raza») el conjunto de elementos afines ligados entre sí por una relación de solidaridad *(homoethnīē)*. Ahora bien, esta relación de solidaridad se hace extensiva a todo el cuerpo, porque, si en la totalidad del mismo están todas las partes, también en éstas se encuentra la totalidad de aquéllas: *en panti panta,* como ya había dicho Anaxágoras (59 B 6).

Desde el s. IV a. C. la noción de «simpatía», cuya mejor definición es la de «la afección de una cosa a través de la afección de otra» [42], pertenece al bagaje intelectual de médicos y filósofos. Por ella se explica la sensación (Theophr. *ap.* Diels, *Dox. Graec.* 515, 19) y la correlación psicosomática (Aristot., *Physiogn.* 4), lo que planteaba el problema de la naturaleza corpórea o incorpórea del alma, de acuerdo con el principio *homoios-homoiōi.* Si filósofos hubo, como Cleantes, que en dicha correlación vieron la prueba de la naturaleza corpórea del alma, los neoplatónicos, por el contrario, hicieron hincapié en la «atadura física» *(physikos desmos)* del cuerpo [43] y estimaron la *sympatheia* con él algo repugnante a la naturaleza espiritual del alma [44]. De ahí el deber del filósofo de substraerse al *desmos tēs sympatheias* y la actitud frente a la enfermedad y al dolor que encarna bien un Proclo (p. 306).

Los médicos, por su parte, haciendo suya la doctrina de Hipócrates distinguieron dos tipos de dolencias, según afectaran a un órgano determinado o bien derivaran de lo que hoy llamaríamos efectos colaterales o reacción en cadena. A las primeras se les daba el nombre de «protopatéticas», aunque Galeno prefiere al término de *prōtopatheia* («afección primera») el de *idiopatheia* («afección propia») (cf. VIII 30, 33, 338-39 K.) y a las segundas «simpatéticas». Por acción simpática se tenían también ciertos fenómenos fisiológicos provocados por la percepción de otros similares, por ejemplo, las ganas de bostezar al ver bostezar a los demás (Plat., *Charm.* 169 A), y el contagio de ciertas enfermedades [45]. Precisamente el término *contagio* es uno de los que emplea Cicerón para traducir el vocablo griego *sympatheia,* según observa Röhr [46].

La noción de la simpatía de las partes dentro del cuerpo humano constituyó, a no dudarlo, una de las grandes conquistas de la ciencia antigua. Gracias a ella fue posible llegar a una concepción del hombre como unidad, esencial y funcional, de cuerpo y alma. En los poemas homéricos —observa J. S. Lasso de la Vega [47]— «el cuerpo del hombre no es visto como unidad, sino

como pluralidad de miembros... El intuitivo hombre homérico ve tan sólo en el cuerpo de sus semejantes aquello que más vivamente impresiona sus ojos, las piernas ágiles, los brazos poderosos, las rodillas flexibles... No ha descubierto todavía el cuerpo en cuanto unidad, y, como que la realidad existe para el hombre sólo en cuanto éste la descubre como unidad, por más que suene a llamativa paradoja, es una rigurosa verdad decir que el hombre homérico no posee aún un cuerpo».

Los *disiecta membra,* los *gyia* y *melea* que los héroes de la epopeya veían en sus semejantes, gracias al descubrimiento de su correlación y mutua dependencia, se organizan en un *sōma.* Y gracias también al descubrimiento de la estrecha imbricación de éste en las operaciones y las afecciones del alma, se supera el peligro de disociación de la realidad humana a que condujo el descubrimiento de aquélla como entidad espiritual ajena a la materia. La *sympatheia tōn merōn* es la expresión de la intrínseca coherencia, constitutiva y funcional, de las partes del compuesto hombre; es la manifestación del principio integrador de las mismas que supera tanto la tendencia de los contrarios a rechazarse, como la de los semejantes a unirse. La prueba es que, cuando este principio integrador se separa del cuerpo en la muerte, la *sympatheia* se interrumpe y se produce la desintegración descrita por el autor del *De natura hominis.*

En este principio de la integración como sustentáculo de las acciones simpáticas insistiría con mayor énfasis la concepción estoica y neoplatónica de la *sympatheia tou pantos, sympatheia pantōn* o simpatía universal. La noción de simpatía se transfiere del organismo humano, en su doble realidad psicosomática, al Universo. Esto supone, por un lado, concebir el mundo entero como una unidad, a la manera de un organismo vivo, en el que hay inherente una instancia coordinadora que da razón de la simpatía de todas sus partes. Si en los seres vivos este principio es el alma, la *psychē* (algo evidente para los griegos, por cuanto que el término significa a la vez «alma» y «hálito vital»), en el Universo

será un «alma» también. Como el alma de los seres vivos, éste alma cósmica está en todas y cada una de sus partes: en todo penetra y todo lo impregna con su presencia.

Como toda alma singular, que no es sino emanación suya, también es inmortal y, como quiera que jamás abandona el Universo, se deduce, ya que la muerte es la separación del alma y del cuerpo, que el Universo es eterno. Si, frente al alma vegetativa y sensitiva de animales y plantas, la del compuesto hombre es racional, el alma del mundo que rige el concierto del cosmos y mantiene cohesivamente todas sus partes, habrá de serlo también en unas proporciones que no le es dable al hombre imaginar. Pero, de acuerdo también con las exigencias lógicas de las analogías, este alma superior se halla en una vinculación simpática con todos los componentes del universo y muy en concreto con las diversas clases de «almas», frente a las cuales se encuentra en una relación de *homoios-homoiōi*. De ahí que el hombre, gracias a las escalas simpatéticas, y a las acciones colaterales que de una *prōtopatheia* se deducen, pueda, por un lado, vislumbrar los designios de este principio rector por medio de la mántica, influirle, por otro, en cierto modo con la teurgia y la oración, y aspirar, por último, a unirse por entero con él en el éxtasis místico. Una concepción semejante, en estricta lógica, es fundamentalmente panteísta y cualquier esfuerzo que se haga dentro de ella para salvar la trascendencia de Dios es pura logomaquia.

Quizá hayamos exagerado los rasgos característicos de una doctrina sobre la cual no tenemos una información completa, pero del examen de nuestros documentos se obtiene una imagen así o parecida. Los estoicos, según el testimonio de Sexto Empírico, hicieron unas distinciones de interés en el concepto de unidad compuesta. Por un lado, ponían el *henōmenon* y, por otro, los conjuntos *ek synaptomenōn* y *ek diestōtōn*. El primero es el producto de una unificación, y está caracterizado por «estar regido por una sola constitución» *(hexis)*, es decir, por tener una estructura unitaria. Los otros, carentes de esa estructura, son meros conglome-

rados, continuos si las partes están unidas entre sí, o discontinuos si están separadas. En la categoría de los *henōmena* entran los organismos vivos, animales y plantas; en la de los conglomerados *ek synaptomenōn,* las cadenas y las naves; y en la de los *ek diestōtōn,* los ejércitos, los rebaños y los coros. Pues bien, que el universo es un *henōmenon* lo demuestran precisamente las relaciones de simpatía entre sus partes, como el influjo de la luna (p. 410) en los seres vivos y en las mareas, el de los demás astros y el de la atmósfera:

> De ello es evidente que el cosmos es un cuerpo de constitución unificada *(henōmenon ti sōma kathestēken ho kosmos).* Pues en los conjuntos formados por elementos soldados o separados las partes no están en relación de mutua simpatía: pongamos por caso, muertos todos los soldados de un ejército, es claro que el superviviente no padece nada por transmisión. En cambio, en los unificados se da una cierta *sympatheia:* por ejemplo, cortando un dedo, sufre la afección la totalidad del cuerpo *(Adv. phys.* I 78-80).

La simpatía no es el principio que confiere su unidad estructural a los diversos elementos del *henōmenon,* sino la manifestación de la operatividad del principio unificador. A esta integración de elementos heterogéneos, tanto en los cuerpos singulares como en el Universo, otros textos la denominaron *krasis* (lit. «mezcla», «combinación») o *krasis di'holōn* «combinación universal». Es esta íntima fusión de elementos la que caracteriza, según indica la simpatía mutua de sus componentes, los compuestos de la naturaleza frente a los compuestos de la técnica (cf. Philopon., *In Aristot. Phys.* I 5). Pues bien, el principio unificador del cosmos, lo que mantiene la cohesión de sus componentes y sustenta sus relaciones de simpatía, es, según Crisipo, el *pneuma* (también llamado *aithēr* o *nous)* que rige el Universo [48]. El Universo de este modo

se concibe como un ser animado, y no sólo eso, sino como un animal racional e inteligente [49].

Los neoplatónicos aceptaron también en su sistema esta noción que parece haberse generalizado a partir del siglo I de la era cristiana, y gracias a ella dieron una explicación racional a las operaciones de la magia (y la teurgia), a las *actiones in distans,* al arte adivinatoria, y al poder de la palabra, tratárase de plegaria o de conjuro mágico. Parte de lo que aquí vamos a decir lo hemos anticipado ya cuando observamos en los filósofos neoplatónicos aquella faceta de «curadores de cuerpos y almas» y en parte lo habremos de completar cuando tratemos de la *epōdē.* Nos habíamos referido, por ejemplo, a que Plotino no daba cabida a la magia en su sistema (p. 80), pero no habíamos precisado que sólo en cuanto que medio para provocar artificialmente el éxtasis y la *unio mystica.* En cuanto que pura técnica de dominio no niega ni su posibilidad, ni la eficacia de sus operaciones. Antes bien, les encuentra un fundamento en el «acuerdo *(symphōnia)* de los semejantes y en la oposición de los desemejantes». En las cosas hay o un *erōs* innato que las atrae mutuamente, o una discordia *(neikos)* que las repele; y la magia *(goēteia)* no hace sino poner en contacto naturalezas que tienen ínsito un «amor» a otras y la virtud de atraerlas, disponiéndolas en esquemas que de por sí tienen una *dynamis.* Y de este modo «enlazan un alma a otra como si atasen plantas separadas entre sí» *(Enn.* IV 1, 4, 40). Esta somera descripción de las operaciones mágicas recuerda la de los dos textos de Jámblico ya citados (pp. 80, 81), y parece admitir como fundamento de éstas la misma presencia inmaterial de los seres inmateriales en los materiales que en aquéllos se postulaba. Plotino, por lo demás, reconoce que el Universo es un ser único y animado y que está en simpatía por necesidad consigo mismo *(sympathes auto heautōi ex anankēs: Enn.* IV 1, 4, 35), lo cual —de ser consecuente con las analogías humanas— incurre en el peligro de admitir tácitamente la reversibilidad del dicho de Jámblico, presuponiendo, aun sin quererlo, la presencia material

de las cosas materiales en las espirítuales, al menos como *pathē* o afecciones en el sentido de la correlación psicosomática. Sólo así cabría hablar de una perfecta *sympatheia pantōn* y cobraría pleno sentido el dicho de *en panti panta.*

Plotino explica también por medio de la unidad cósmica y la simpatía universal las acciones a distancia. Las cosas semejantes no están colocadas unas a continuación de otras, ininterrumpidamente, sino a intervalos y, por ello, lo que se hace en uno de estos semejantes repercute en los demás, por lejanos que se encuentren *(Enn.* IV 1, 4, 32): de ahí que en realidad «nada esté a distancia ni lejos de nada» *(Enn.* IV, 1, 4, 32). Semejante doctrina depara, como es lógico, una base teórica a la astrología, como explícitamente reconoce ya un texto de Proclo:

> El hecho de que las esferas cósmicas lleguen hasta nosotros y los demás animales mortales se ha de recordar que se debe a la simpatía del Universo. Y hemos de demostrar, a su vez, que ésta se debe al hecho de que el Todo es un ser animado *(zōon hen einai to pan)*. Pues si es una sola alma *(psychē)* la que sostiene la coherencia del universo entero, es de todo punto necesario que haya una simpatía mutua entre sus partes *(In* Plat. *Rempubl.* II 258, Kroll).

La plegaria también puede considerarse a la manera de una *actio in distans,* aunque en sentido inverso, de lo más bajo a lo más alto. En Plotino y en Jámblico se leen textos de sentido análogo a uno de Proclo ya comentado (p. 81) y justifican esa noción que del mago tenían Apuleyo o Rufino (pp. 224-5). Para el primero los efectos de la plegaria *(euchē),* así como los resultados de las acciones mágicas, se deben a la *sympatheia,* cual si una y otras estuvieran acomodadas para establecer un «contacto» *(synapsis)* entre los hombres y las potestades superiores *(Enn.* IV, 1, 4, 21; 46). Jámblico, por su parte, estima que las *klēseis* (es decir,

las invocaciones mágicas), provocan automáticamente la donación de operatividad, abstracción hecha del fin, bueno o malo, que el mago asigne a ésta:

> Si ciertos de los que realizan invocaciones hacen uso de fuerzas físicas o somáticas, la concesión de su eficacia *(energeia)* se produce espontáneamente y sin maldad. Es el que hace uso de ella quien desvirtúa su concesión dirigiéndola a las cosas contrarias y malas. En cuanto a la fuerza, se mueve simpatéticamente por similitud conjuntamente con las pasiones en un sentido contrario a su naturaleza y es ya el mago el que voluntariamente arrastra contra justicia lo concedido hacia lo malo. Aquélla por la única harmonía del Universo transmite su efecto a las cosas más lejanas. Por consiguiente, si alguien, enterado de esto, tratase de arrastrar con fines no buenos ciertas partes del Universo hacia otras partes, las culpables no serían éstas: es la audacia de los hombres y la transgresión del orden del cosmos lo que quebranta lo bueno y lo justo *(De myst.* IV 10).

Las acciones que provoca la simpatía, basadas como están en «leyes» físicas, son desde el punto de vista ético neutras. Sólo cabe el calificativo moral sobre la intención de quien opera con ellas: frente a una magia negra se abre, consecuentemente, la posibilidad de una magia blanca. Palabras y actos mágicos actúan como fuerzas ciegas de la naturaleza *ex opere operato.*

Detengamos aquí nuestra excursión sobre la noción de la *sympatheia pantōn* para no alejarnos demasiado de nuestro tema. La comprensión de ulteriores capítulos de este libro, muy especialmente los dedicados a la iatromatemática, exigía cierto detenimiento en la exposición de una de las nociones clave de la medicina popular. Lo que nos interesa ahora considerar es, de un lado, si con anterioridad al estoicismo y al neoplatonismo hay indicios de una concepción similar del Universo como organismo vivo en relación de simpatía consigo mismo; de otro, si las representacio-

nes subyacentes a los procedimientos terapéuticos de la medicina popular responden o no a esta imagen unitaria del mundo y del hombre, no exenta de grandeza.

Con respecto al primer problema damos en otras partes de este libro respuestas bastante concretas que nos eximen de tratar aquí la cuestión por extenso. Tan sólo queremos recoger algunas de las conclusiones a que un conocedor tan profundo del pensamiento griego arcaico como Guthrie [50] llega. En primer lugar, la noción de la afinidad de toda la naturaleza es una idea familiar a los griegos de la época arcaica, especialmente a los pitagóricos. Aparte del testimonio de Porfirio, que entre los dogmas seguros de las enseñanzas de Pitágoras señala el de la afinidad (*homogenē*) de todos los seres vivos [51], la creencia en la transmigración de las almas la presupone. Esta creencia en una afinidad entre los hombres y los animales reaparece en Empédocles y de una forma distinta se puede percibir en todas las teorías «evolucionistas» que a partir de un primer principio material y animado (*hylozoismos*) aspiraban a explicar el origen del mundo y de la vida. Si una primera analogía les llevó a los griegos a representarse lo que ocurrió en el principio por lo que sucede hoy día (por ejemplo, el nacimiento «espontáneo» de la vegetación del suelo), «una segunda analogía constantemente empleada por los griegos fue la del microcosmo al macrocosmo. De formas diferentes, y en grados diferentes, se representaron al mundo como algo vivo, se imaginaron que ese principio universal de la vida era el mismo que operaba en las criaturas terrestres, aunque en ellas estuviera embotado y debilitado por la contaminación con formas más groseras de materia. En particular se trazó la analogía entre la tierra como madre y la maternidad como mujer» [52].

Que la imagen del microcosmo y la noción de la simpatía universal sean ideas originales de los griegos, es algo bastante problemático. Con toda seguridad los filósofos y los médicos hipocráticos elaboraron a su manera nociones de origen iranio (cf. página 424) que eran ya moneda corriente en su época, sin que pue-

da establecerse relación segura de dependencia entre sus textos y los textos persas. Algo parecido también ha de decirse de los coleccionistas helenísticos de *mirabilia,* cuyas listas copiosas de fenómenos simpáticos pudieron servir de base tanto a los teorizantes del estoicismo y de la astrología para la formulación del principio de la simpatía universal, como de cantera de datos a los escritores enciclopédicos posteriores al estilo de Plinio.

La noción de simpatía o antipatía que preside la colección de estos hechos, como sobre todo es visible en el autor latino, no es exactamente la misma que hemos venido considerando. La *sympatheia pantōn* en las grandes construcciones filosóficas del estoicismo, del neoplatonismo y de la astrología, se entiende a la manera de una correlación de procesos en un sentido que anticipa el científico de ley de la naturaleza. Y de acuerdo con esta acepción, por *antipatheia* se entiende pura y simplemente el proceso correlativo, en el conjunto de elementos ligados por una relación simpática, al proceso —que muy bien podríamos llamar con un término médico *prōtopatheia*— previo de uno de sus miembros. No obstante, frente a esta acepción «pasiva» propia del semantema de *paschō,* como muy bien ha estudiado Röhr [53], los términos se emplearían en un sentido «activo» que acabó por ser el predominante con el tiempo, según se ve perfectamente en el reflejo de los mismos en las lenguas modernas.

El verbo *sympaschein,* que en Platón (cf. *Rep.* X 605 D) y en Aristóteles *(Pol.* VIII 5, 1340 a), en contextos alusivos a la acción de la poesía sobre los ánimos, significa «tener o compartir los mismos sentimientos», pasa posteriormente a usarse en el sentido de nuestro «simpatizar», es decir, en el de tener una disposición amistosa hacia alguien. El abstracto *sympatheia* equivale entonces a ese *erōs* («amor»), a esa *philia* o «amistad» que se da entre los semejantes: es la fuerza, por decirlo así, que determina las afinidades electivas. Paralelamente, el término *antipatheia,* de designar una afección recíproca, correlativa, se convirtió en un mero sinónimo de «repelencia», de «aversión». Pues

bien, es éste precisamente el sentido habitual de ambos términos en medicina. Un *antipathes* es «un medio que aborrece a otro ser y, por lo tanto, es apropiado para combatirlo» [54]. La razón de la «antipatía», de esa recíproca incompatibilidad, depende de las desemejanzas:

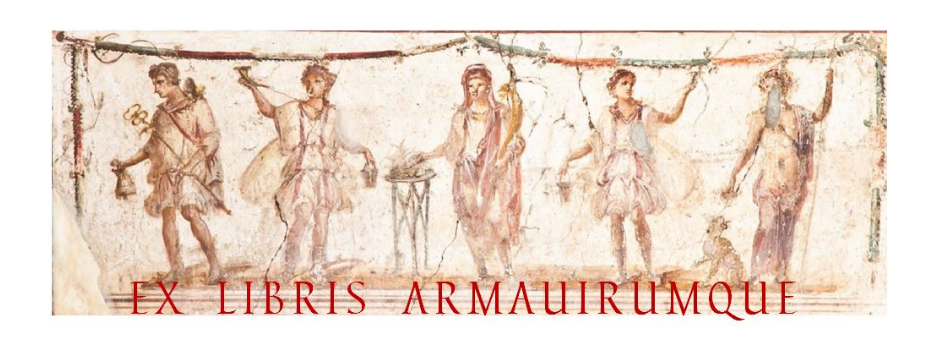
> Es natural —dice Sexto Empírico— que las desemejanzas y diferencias en la generación originen grandes «antipatías», que de eso mismo sacan la incapacidad para mezclarse y para ajustarse y su pugna (*Pyrrh. hip.* I 42-43).

Lo *antipathes* no es apto para la *krasis* y la *harmonia* y lleva la guerra a sus contrarios. De ahí la posibilidad de su empleo como medio terapéutico y profiláctico, tanto en los medicamentos simples como en los medicamentos compuestos, por ejemplo, en la famosa *thēriakē* usada como antídoto de toda clase de venenos, cuyos múltiples componentes —trozos de carne de distintas serpientes venenosas— «impedían actuar a la afección amenazadora de ruina, luchando contra ella como genuinos soldados con las armas por su ciudad» [55].

Antipatheia y *sympatheia* son, pues, los términos usuales para designar la acción de *contraria contrariis* y la de *similia similibus:* en una palabra, son meros equivalentes de alopatía y homeopatía. Röhr (*op. cit.* 55), que da buenos ejemplos del empleo técnico de *antipathes* en el sentido de «Abwehr-, Heil- und Gegenmittel» [56], señala que no existe un empleo correspondiente de *sympathes* en el sentido de medio curador y de refuerzo. Su observación debe ponerse en relación con lo que dijimos a propósito del predominio de la alopatía en la medicina técnica (p. 167), pero no implica el que se descartasen *a priori* los tratamientos homeopáticos. El análisis de las acciones de la homeopatía de Müller y los diversos empleos del amuleto parecen desmentir la tajante afirmación de Röhr de que la Antigüedad clásica careció de una noción equivalente a la indonesia de *tondi* como medio de

reforzar el propio *mana*[56b]. Los casos de *contactus augens* vendrían a demostrar lo contrario.

En cambio, tiene Röhr plena razón cuando afirma que en la mayoría de los remedios recogidos por nuestras fuentes «es interesante constatar que no puede hablarse de simpatía o de antipatía en el sentido de una alteración conjunta, de un *pathos dia pathous heterou.* Las cosas a los seres vivos producen un *pathos,* pero no experimentan a su vez ninguno semejante. En lo esencial se trata de un *mana* de contacto o de un *mana* irradiante, que la mayor parte de las veces pasa de los seres inanimados a los animados, pero también de los seres vivos a los seres vivos, o de los inanimados, según nuestro concepto, a los inanimados, para producir en ellos transformaciones»[56c]. La noción de simpatía y antipatía están estrechamente unidas a las de *contactus* y *contagio* y a la concepción dinámico-materialista de la enfermedad, aunque cierto tipo de expresiones para designar la acción de los remedios parece preludiar una concepción demoníaca de aquélla. Plinio, que como equivalencias latinas de *sympatheia* y *antipatheia* elige términos como *discordia, concordia, odium, amicitia, consensus, repugnantia, pax, bellum*[57], otras veces usa giros que destacan aspectos animistas, antropomorfos, de la relación[58]. Eliano[59], por su parte, no se sirve del término *antipatheia* y recurre a expresiones semejantes a las de Plinio (*polemion einai = inimicum esse, echthiston einai = invisum esse*).



6

LA MEDICINA «MAGICA»

Una vez tratadas las nociones sobre las que opera la medicina transferencial *(contactus* y *contagio)* y la medicina simpática (homeopatía y alopatía), hemos llegado al momento de ilustrar lo dicho con los oportunos ejemplos. Pero aquí nos sale al paso la mayor dificultad de nuestro estudio: la penuria de datos, la ausencia de documentación fehaciente y abundante para la época arcaica y clásica de Grecia. Cicerón, Plinio, Plutarco, Eliano, nuestras primeras autoridades, se sitúan en un período de dos siglos en torno a la era cristiana. Del testimonio más importante de todos, el del naturalista romano, podemos remontarnos en el tiempo hasta el siglo III o II a. C. Los restantes documentos sobre los métodos de la medicina simpática se hallan en los códices astrológicos, en los herbarios y lapidarios tardíos, en el *Physiologus,* las *Kyranides* [59b] y en colecciones como las atribuidas a Neptunalio y a Demócrito. Pretender buscar un hilo de Adriadna, para orientarse en el laberinto de la investigación de fuentes y salir con éxito del intento, es tal vez una esperanza ilusoria. Pero, aunque nos sirva de consuelo la limitación de nuestro estudio a los métodos y sus nociones básicas, es menester también tener alguna idea sobre el proceso de formación y transmisión de una literatura de *mirabilia.* Nos interesa formarnos una opinión sobre la índole, el contenido y la procedencia de los escritos, hoy perdidos, que fueron los antepasados de los que poseemos, al objeto especialmente de enjuiciar los materiales recogidos por Plinio. Su nacionalidad romana induciría a pensar en el origen latino o itálico de las prácticas que transmite; su enciclopedismo, el carácter libresco de su cultura —que excluye en la mayor parte de los casos la *autopsia,* el trabajo de campo del etnólogo— permite,

por el contrario, atribuir a sus fuentes griegas un alto porcentaje de sus noticias. Comprobado por sus mismas palabras este origen en no pocos casos, el problema se agrava cuando salen a relucir los magos, los caldeos o los egipcios en calidad de promotores o inventores de un procedimiento cualquiera. El filólogo clásico automáticamente tiende entonces a desplazar hacia el Oriente el origen de todo cuanto pugna con su ideal del pueblo griego siguiendo en esto el precedente sentado por los antiguos: los romanos achacaban a los griegos el haber promovido y alentado las supersticiones impropias de su *gravitas,* y, a su vez, los griegos, no teniendo a nadie más a mano, hacían lo mismo con los egipcios y los pueblos microasiáticos. *Ex Oriente lux,* pero también *ex Oriente tenebrae.* De ese modo es muy posible caer en el error de atribuir al mundo «helenístico» —con ese regusto despectivo a mezcolanza racial y pérdida de casta que se paladea en el término— supersticiones y prácticas ancestrales que los propios griegos, ora por pudor, ora por el deseo de acreditarlas con la prosapia de lo exótico, atribuyeron a pueblos antiguos, lejanos y misteriosos. Pero éste es un albur que hay que correr: al filólogo sólo le incumbe captar cómo los antiguos interpretaron los hechos y reconstruir en lo que cabe las etapas de esa interpretación.

En los primeros capítulos del libro XXX de su *Historia natural,* tras afirmar las implicaciones de la magia con la medicina, la religión y la astrología, hace Plinio una pequeña historia de este arte. Nacida, según él, en Persia con Zoroastro, menciona entre sus primeros cultivadores una serie de medos, babilonios y asirios que no dejaron nada escrito, y cita a Ostanes, que acompañó al rey Jerjes en su expedición a Grecia, como el primer autor que compuso un tratado de magia. Se admira de que Homero hubiera guardado tan gran silencio sobre el particular y menciona a Pitágoras, Empédocles, Demócrito y Platón entre los griegos que se sintieron atraídos por esta disciplina y hasta se desplazaron para imponerse en ella. En época más reciente señala

a Hermipo como comentarista de los versos de Zoroastro, lo que parece contradecir su afirmación de que fue Ostanes el primero en escribir sobre este arte, aunque se salve la dificultad admitiendo que dicho comentario fuera a las obras de un segundo Zoroastro de Proconeso (¿Aristeas?) que vivió poco antes de Ostanes. Como maestros de Demócrito cita al copto Apolobeques y al fenicio Dárdano y como maestro de Hermipo a un tal Agonaces. Junto a la magia persa, reconoce una magia hebrea, más reciente, una magia itálica autóctona, así como una magia druida, independiente también en la Galia.

A Plinio no se le escapa que la magia es un fenómeno universal, aunque por la exigencia de las tradiciones literarias en que vivía inmerso se suela referir a autores orientales. Su sinopsis histórica, por lo demás, es bastante aceptable en sus líneas generales. Pero el problema que nos interesa no es tanto el averiguar de cuál de esos autores proceden sus informes en último término —lo que es un imposible— como el determinar cuáles fueron las fuentes inmediatas de las autoridades que le ilustraron sobre las virtudes terapéuticas de las plantas, las piedras y los animales. En una larga tirada *(Nat. Hist.* XXIV 160) relativa a las plantas medicinales, Plinio menciona la obra titulada *Chirocmeta,* de Demócrito. Ahora bien, por Columela (VII 5, 17) sabemos que la paternidad de esta obra corresponde a Bolo de Mendes, que vivió en el siglo II a. C. El error de Plinio se justifica plenamente teniendo en cuenta que este autor fue llamado el Democriteo, porque atribuía al filósofo presocrático la invención de una gran parte de las recetas que había compilado. Los estudios de Wellmann [60], Kroll [61] y, sobre todo, los espléndidos trabajos de Bidez-Cumont y Festugière [62], permiten hacerse una idea aproximada de cómo fue el proceso (desde la época helenística al siglo I d. C.) de difusión en el mundo grecorromano de las doctrinas de los «magos» persas en punto a las propiedades de las plantas y de las piedras.

Hacia el siglo III a. C. se habría ya compuesto un tratado

apócrifo «Sobre la naturaleza», atribuido a Zoroastro, en el que mezcladas con especulaciones astrológicas se daban indicaciones sobre las propiedades medicinales de las plantas. De este tratado haría un amplio uso Bolo Mendes en el siglo II a. C. para componer su *Cheirokmēta*[62b] que emplearía Plinio o su fuente. La obra del mendesio sería utilizada independientemente por Asclepiades de Bitinia, el herborista Pánfilo (s. I d. C.) y por el autor de los *Geoponica,* y a ella debieran de pertenecer los nombres de plantas atribuidos a Zoroastro por el Pseudo-Apuleyo y el Pseudo-Dioscórides. Para hacernos una idea de la índole del tratado de botánica de Pánfilo —probablemente un léxico en orden alfabético, como los *Cheirokmēta*— es muy importante lo que dice de él Galeno:

> Ese compuso un tratado agregando en vano a cada planta una multitud de nombres y exponiendo a continuación si alguna de ellas derivó de la metamorfosis de un hombre, y luego las *epōdai,* las libaciones y las fumigaciones y demás ritos mágicos necios de la recogida *(De simpl. med. temper.* 6 XI, 793 K).

El rito y la palabra eran requisito imprescindible en esta farmacopea mágica, y por ello se comprende bien el interés del autor en consignar debidamente el verdadero nombre de las plantas (en su mayoría egipcios y babilonios, como nos informa el propio Galeno, *ibid.* 793). Una planta que por el testimonio expreso de Plinio sabemos que se hallaba en el repertorio de Bolo de Mendes era la maravillosa *aglaophōtis* (p. 347).

Cronológicamente próximo al *Peri physeōs* del Pseudo-Zoroastro debió de ser otro apócrifo en verso que circuló bajo su nombre «Sobre las piedras preciosas». Consideradas en pie de igualdad con las plantas y animales como provistas de vida, están sujetas a las mismas influencias de los astros y tienen virtudes terapéuticas análogas. Bolo de Mendes se encargaría, asimismo,

de divulgar los conocimientos de Zoroastro sobre esta materia en un tratado *Peri lithōn.* Este tratado del Pseudo-Zoroastro presentaría ciertas afinidades con el atribuido a otro mago famoso, Damigeron, conservado únicamente en traducciones latinas, y del que los *Orphei Lithica* (s. IV d. C.) son una reelaboración versificada.

Bolo de Mendes manejó también un tratado apócrifo de magia atribuido a Ostanes, el llamado *Oktateuchos,* debido al número de volúmenes de que constaba. Era una obra de conjunto, que no establecía una separación neta entre los distintos reinos de la naturaleza y se ocupaba, aparte de los diversos tipos de adivinación, de las propiedades medicinales de animales, piedras y plantas. Plinio, que junto a Zoroastro incluye a Sudines y Zachalias en la lista de autoridades del libro XXXVII de la *Historia natural* que trata de las piedras, no menciona a Ostanes sino esporádicamente, en lo cual ven Bidez y Cumont [62c] plausiblemente un indicio de que no existió una obra suya específica *Peri lithōn.* Lo que sí es muy probable es que en la obra de Ostanes hubiera un apartado consagrado a la organoterapia humana, cuyas prescripciones recogería la obra de Bolo de Mendes. A esta conclusión se puede llegar mediante una lectura atenta de los primeros capítulos del libro XXVIII de la *Historia natural* de Plinio, donde se discute este tipo de medicina. El naturalista que se ocupa de las virtudes terapéuticas de ciertas secreciones humanas como la orina, la saliva, la leche, etc., y no tiene reparo moral alguno que oponerlas, estima, por el contrario, repelentes los extremos a que llegaba este método, de aplicarse hasta sus últimas consecuencias. En el capítulo segundo comienza por aludir a los pretendidos efectos sobre la epilepsia de la sangre de los gladiadores, y añade que otros preferían, para el mismo fin tal vez, la médula de los huesos de las piernas y el cerebro de los niños de pecho. La invención de estos procedimientos la atribuye a Ostanes, a quien califica de «conculcador del derecho humano y artífice de monstruosidades» y recrimina severamente a los grie-

gos por haber seguido su camino. Demócrito, por ejemplo, afirmaba que para ciertas dolencias son eficaces los huesos de la cabeza de un criminal y, para otras, los de la cabeza de un huésped. Un tal Apolodoro sostenía que para quitar los dolores de encías era excelente restregarlas con el diente de un hombre muerto de modo violento; un cierto Meleto, que la bilis humana sanaba las cataratas. Artemón recetaba para la epilepsia beber en una calavera agua cogida de noche de una fuente, y Anteo hacía píldoras contra la rabia con la de un ahorcado (§§ 7-8). Los autores griegos habían llegado incluso a describir el sabor de las vísceras y miembros del cuerpo humano, uno por uno, sin omitir siquiera el de los recortes de las uñas (§ 5). Plinio rechaza con repugnancia todo esto y avisa al lector que no es ése el tipo de remedios del que piensa hablar sino otro, exento de toda culpa, y realmente eficaz, como pueden ser, por ejemplo, las virtudes terapéuticas de la leche de mujer en el puerperio, de la saliva, del contacto del cuerpo y de otras cosas semejantes. La salud —concluye con impresionante estoicismo romano— no debe buscarse a cualquier precio y todo el mundo ha de tener bien inculcado que el mejor remedio es la *mors tempestiva,* el morir en el justo momento, algo que está al alcance de cualquiera:

> La vida, ciertamente, no debe desearse hasta el extremo de creer que se ha de prolongar a toda costa. Aunque así pienses, quienquiera que seas, habrás de morir igual, aun cuando hayas vivido de un modo indecente y criminal. Por ello ha de tener todo el mundo entre los remedios de su ánimo ante todo éste: de todos los bienes que la naturaleza concedió al hombre ninguno hay mejor que una muerte a tiempo, y lo óptimo en ella es que cada uno se la puede dar a sí mismo *(Nat. Hist.* XXVIII 2, 9).

Perdónese la cita que se nos ha escapado de la pluma: tan maravillosamente describe la actitud de la aristocracia romana frente

a la enfermedad y la muerte, tan acorde es su sentir con el de Plinio el Joven, influido quizá por las enseñanzas de su tío. Nuestro propósito no es el de discutir los puntos de vista de Plinio el Viejo sobre la eutanasia, sino el de hacer notar el hecho de que entre los autores enumerados, griegos todos ellos, como el propio autor afirma y proclaman sus nombres, tan sólo uno, el primero, puede identificarse con seguridad. Se trata de Demócrito, el personaje citado en XXIV 160 como autor de los *Chirocmeta,* es decir, Bolo de Mendes, a cuyo manejo de un apócrifo de Ostanes nos hemos referido. Diels tiene plena razón al identificar las *commentationes Democriti* aludidas en XXVIII 2, 7 con dicha obra ([68] 55 B 300, 13 a), con lo que la genealogía de tales métodos, desde Ostanes a los autores desconocidos, más cercanos cronológicamente a Plinio, queda establecida. Asombra que se les haya escapado esto a Bidez y a Cumont [63].

El horror de Plinio se comprende perfectamente si se tiene en cuenta que todavía un contemporáneo suyo, el médico Jenócrates (época de Nerón), practicaba, o al menos preconizaba impunemente, un tipo de medicina antropofágica que dejaba atónito a Galeno:

> Algunos de sus medicamentos son impúdicos y asquerosos; otros, hasta prohibidos por las leyes, sobre los que no sé cómo pudo escribir Jenócrates, un individuo que no vivió hace mucho tiempo, sino en época de nuestros abuelos. El Imperio romano ha prohibido comer carne humana, pero aquél, como si hubiera hecho la prueba personalmente con todas las garantías de crédito, consigna en sus escritos qué tipos de afecciones cura el comer sesos, carne o hígado humanos, cuáles cura el tomar con la bebida, quemados o sin quemar, huesos de la cabeza, de las piernas o los dedos, qué otros la propia sangre, etc. *(De simpl. medic. facult.* X 1 = XII 248 K).

Junto a esta magia microasiática difundida por los autores helenísticos, especialmente Bolo de Mendes, en Egipto se desarro-

llaba la de Hermes-Thoth; en Palestina, la del Pseudo-Salomón; en Etruria, la de Tages y Begoia. De los autores que recogieron este legado de saberes astrológicos y mágicos, junto con los específicamente egipcios, y elaboraron a partir de ellos una rama especial de la medicina, la iatromatemática, hablamos en su debido lugar. Al lado de nombres conocidos [63b] y aureolados de prestigio, Zoroastro, Ostanes, Hermes Trismegisto, infinidad de figuras secundarias se encargarán de poner en práctica y divulgar los desvaríos más increíbles de superstición y necedad humana. Los nombres de algunos, especialmente interesados por el arte de curar, nos son conocidos, como esos anteriormente mencionados. Entre ellos están los de algunas mujeres, como esa Lais y esa Salpe, que cita Plinio: comadres, parteras, tal vez quizá alcahuetas, brujas o hetairas jubiladas, que entendían sobre todo de dolencias femeninas, de filtros y afrodisíacos. Algunas llegaban hasta dejar por escrito constancia de sus experiencias terapéuticas, con tal desparpajo que varones sesudos como el naturalista se veían obligados a atenuar las crudezas de su estilo con expresiones más académicas. Toda esta legión de equívocos personajes mantuvo en auge los procedimientos de la medicina popular compitiendo con éxito con aquellos que empleaban los de la medicina técnica.

7

LA MATERIA MEDICA ANIMAL

La medicina «mágica» opera con una *materia medica* que en nada tiene que envidiar por su amplitud a la de la medicina moderna. Los tres reinos de la naturaleza están en ella cumplidamente representados: plantas, animales, minerales y hasta el propio ser humano. En este vasto repertorio de remedios, como es

lógico, son las plantas las que figuran en primer término. El conocimiento empírico de las propiedades medicinales de algunas de ellas y la comodidad de su administración al paciente en forma de pociones, polvos y emplastos, da una razón lógica a este predominio de la botánica en la farmacopea. Que, no obstante, no eran siempre motivos empíricos racionales los que justificaban el empleo de una planta determinada, sino otras creencias adyacentes, lo ponen de relieve los ritos de la recogida, los ensalmos que debían pronunciarse en el momento de su aplicación, los tabúes que le era preciso observar al curador y al enfermo, etc. La eficacia del tratamiento no parece depender tanto de las virtudes específicas de la sustancia médica como de los requisitos, cada vez más complicados, que debían cumplirse rigurosamente en todo el proceso de la curación. El mismo modo de aplicarse la planta medicinal en forma de *periapton* [64] o debajo de la almohada [65], es un indicio de que no se estimaba la ingestión o la aplicación inmediata la única manera de que el enfermo se beneficiase de sus virtudes terapéuticas. Pero es éste un tema que, por tocarlo repetidas veces a lo largo de este libro, podemos dejarlo aquí sin más detalles.

Sí nos interesa, en cambio, decir dos palabras sobre los otros tipos de *materia medica.* Al hombre moderno le puede chocar en principio el enorme lugar ocupado por los remedios de origen animal en la medicina popular y técnica de los antiguos. No obstante, es menester tener en cuenta que no de manera muy diferente procede la medicina moderna. Las substancias con que ésta opera hoy día preparadas por la química de un modo artificial, hormonas, vitaminas, etc., no son sino esas fuentes secretas de la vida que la medicina mágica pretendía transferir a los pacientes de un modo natural, valiéndose de los órganos —corazón, cerebro, hígado— en donde tenían su asiento [65b]. Aunque es bien conocido que el *Corpus Hippocraticum* es muy parvo en sus medicamentos y que la terapéutica hipocrática se basa fundamentalmente en la fe en la *vis medicatrix naturae* y en dejar seguir su curso natural a las cosas, se ha podido observar que ciertas de sus

prescripciones, en especial para las dolencias femeninas, recurren a procedimientos que recuerdan los del Antiguo Egipto. «Un número considerable de ellos —observa L. C. McKinney[66]— proceden de animales similares a los anotados en el papiro Ebers. Las partes específicas usadas son, asimismo, similares a las del Antiguo Egipto. Además de la grasa, los cuernos, la hiel, el hígado, el sudor y los excrementos, se empleaba el cuerpo entero en el caso de los animales pequeños, gusanos, cangrejos y cantáridas.»

Desde el libro segundo del *De victu,* donde se habla de los efectos medicinales de ciertas comidas, a finales de la Antigüedad, los remedios crecen en número y en complicación. De la preferencia por los medicamentos simples se pasa al predominio casi absoluto de los compuestos, cuyo número de ingredientes (por ejemplo, en la *thēriakē)* llegaba a ser elevadísimo. El gusto por esta complicada farmacopea viene de época helenística, con la escuela empírica y Serapión de Alejandría, y se dejaba sentir en toda su intensidad en las obras de Dioscórides, Escribonio Largo, Plinio y Galeno. Dioscórides dedica casi la mitad del libro segundo de su obra a la materia médica obtenida de animales; Escribonio Largo ofrece una lista de unas trescientas prescripciones donde figura este tipo de medicación; los libros XXVIII-XXXII de la *Historia natural* de Plinio están consagrados por entero a las substancias animales, y Galeno les dedica dos libros de su tratado sobre los medicamentos simples, y las emplea profusamente en sus medicamentos compuestos.

Virtudes terapéuticas específicas se encuentran en todos los representantes del reino animal, desde los insectos y animales caseros, a los salvajes y exóticos como el cocodrilo, la hiena, el camello, el hipopótamo, etc.[66b]. Se emplean no sólo los órganos externos e internos, sino las secreciones y excrementos, las piedras de la vesícula biliar, los cálculos renales, etc. Se administran por vía interna, una vez quemados, puestos a secar o reducidos a polvo, con la bebida o los alimentos, o por vía externa en forma de polvos, emplastos o bálsamos. La eficacia terapéutica de algu-

no de estos medicamentos es comprensible: por ejemplo, la de la leche para todo tipo de ulceraciones internas, o el empleo de la clara de huevo como colirio. La eficacia de la mayoría, empero, es harto dudosa y las razones que indujeron a creer en ella son un misterio no ya para la ciencia médica actual, sino para la propia filología. La razón en buena parte debe atribuirse al hecho de que estamos escasamente informados sobre el juego de las mutuas «simpatías» y «antipatías» de las cosas y se nos escapan por ello las asociaciones terapéuticas que hubiera podido establecer entre ellas la mentalidad de los antiguos. Un par de ejemplos ilustrarán bien el problema. Eliano refiere que la comadreja, antes de luchar con una serpiente, come ruda para entrar en la lid como armada y protegida por ella: la razón, añade, es que «la ruda es muy hostil a la serpiente» (De *Nat. anim.* IV 14). La planta sirve de *antipathes* y si el autor no se hubiera encargado de advertirnos del *aition,* no podríamos saber a ciencia cierta el motivo de la ingestión de dicha planta por el citado animal. Hubiéramos pensado, por ejemplo, que con ella se estimaba que cobraba fuerzas. Entre los escorpiones y los *stelliones,* una especie de lagarto, nos ilustra Plinio *(Nat. hist.* XXIX 90) media tal incompatibilidad, que al punto de ver uno de estos animales el escorpión queda empavorecido y cubierto de un frío sudor. Espíritus sagaces, advertidos de esta relación de antipatía, cogen los *stelliones,* los meten en aceite hasta que se descomponen y aplican éste como ungüento a las picaduras de escorpión. De no habernos dado Plinio a conocer el fundamento de la medicación, ésta resultaría asimismo incomprensible. En la tripa de las momias infantiles egipcias, observa J. L. Miller [67], se han encontrado ratones desollados. El motivo pudiera ser el de un recurso desesperado para salvar la vida del niño, habida cuenta de las propiedades terapéuticas atribuidas en ciertos textos antiguos al ratón.

El principio predominante en la medicina mágica es el mismo de *contraria contrariis* sobre el que reposa la medicina técnica, y por eso, si a primera vista resulta poco clara una prescripción, hay

que esforzarse por descubrir el juego de oposiciones de contrarios que puede estar oculto en la selva intrincada de las asociaciones primitivas. Pero la mayoría de las veces cualquier ensayo de interpretación fracasa. Se comprende hasta cierto punto, dado su poder genésico, que las cenizas resultantes de quemar los *genitalia* de un asno se recomendaran para la calvicie (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 164), pero sorprende un tanto que se recomendase atarse el pene de un zorro a la cabeza para la cefalalgia *(ibid.* XXVIII 166), o ungirse con aceite donde se hubiera frito una rana para las fiebres cuartanas *(ibid.* XXXII 113), etc. Cuando las asociaciones de simpatía se han establecido a partir de analogías de color, de forma, de nombre, es fácil relativamente descubrir el fundamento homeopático de una prescripción. Pero no lo es ya tanto cuando la acción homeopática se apoya en una antipatía previa. Por ejemplo, para curar la hidrofobia de un individuo mordido por un perro rabioso, bastaba con poner debajo de su vaso un trozo de vestido manchado de sangre catamenial. El fundamento homeopático de la extraña prescripción queda en claro, cuando se nos advierte que, si un perro devoraba algo contaminado por los *menses* femeninos, se ponía rabioso y su mordedura era funesta (Plin., *Nat. hist.* VII 64, XXVII 79, XXVIII 84).

Entre los remedios orgánicos gozan de una predilección especial los relacionados con los órganos de la reproducción y sus secreciones. Aparte de su empleo como afrodisíacos, se recomiendan para otros múltiples fines: los testículos de hipopótamo mezclados con agua valen de antídoto para las picaduras de serpientes (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 121); el semen humano cura las picaduras de escorpión (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 51). El más famoso entre los específicos de esta índole es el *castoreum,* producto fétido de dos bolsas que tiene el castor entre el ano y los genitales externos, las cuales, al ser confundidas con los testículos de dicho animal, dieron origen a la leyenda de su autocastración[68] cuando se le persigue y base para atribuirles las más diversas propiedades terapéuticas (Plin., *Nat. hist.* VIII 109, XXXII 26). El empleo

del *castoreum* es universal, tanto en uso interno como externo o en fumigaciones: actúa a las veces de estimulante o soporífero, suprime el vértigo y los espasmos, cura la parálisis y la epilepsia, calma los dolores de ciática y de estómago, etc.[69]. Un animal importante por los remedios que deparaba su anatomía sexual era la hiena: una fumigación hecha con sus *genitalia* curaba los espasmos (Plin., *Nat hist.* XXVIII 103); el útero en poción arreglaba los disturbios de la matriz *(ibid.* XXVIII 102). Plinio dedica todo un capítulo a tratar de las propiedades curativas de la leche humana (XXVIII 72-75): la más eficaz es la de la madre de un niño, tan sólo superada en excelencia por la de la madre de gemelos varones (XXVIII 72). La de mujer que tuvo niña sólo valía para las enfermedades del rostro, pero el ungirse con la madre e hija a la vez era un remedio definitivo para las enfermedades de la vista (XXVIII 73).

Otras partes del organismo humano se empleaban en un tipo de medicina canibalesco, como el comentado anteriormente. La saliva[70], el aliento, la mano desempeñaban un importante papel en las curaciones por contacto. Un procedimiento autocurativo de este tipo recomienda Plinio para los dolores de piernas: para el de la izquierda, agarrarse el dedo gordo del pie correspondiente con la mano derecha, y proceder a la inversa para el de la otra pierna *(Nat. hist.* XXVIII 61). Pero para no alargar la lista indefinidamente, cerremos aquí la enumeración de ejemplos advirtiendo con unas palabras de McKinney, sobre la interpretación que debe darse al primitivismo de estos procedimientos, en donde han confluido quizá no pocos de los *arcana antiquae medicinae:* «No puede negarse el hecho de que los escritos tardíos griegos de medicina contienen remedios más primitivos que los de la época de Hipócrates. El mismo fenómeno, el aumento de las prescripciones supersticiosas, cuando una civilización envejece, puede observarse en otros períodos, especialmente en el Antiguo Egipto y en la Europa Medieval. Con todo, este hecho no justifica la conclusión de que la ciencia médica cede el paso a la superstición

cuando una civilización envejece. Lo que parece es que la mayor parte de las civilizaciones registran sus costumbres con mayor detalle conforme van envejeciendo. Así, los escritos de los siglos tardíos contienen un cúmulo cada vez mayor de datos, no sólo de ciencia, sino también de superstición que incluye lo transmitido de épocas anteriores... El papiro Ebers contiene recetas de períodos anteriores. Lo mismo es cierto del *De materia medica* compilado por Dioscórides en la época tardía de la civilización griega»[71].

8

LA MATERIA MEDICA LITICA

El empleo de piedras «preciosas» en la medicina griega y romana es, en cambio, más reciente y está en estrecha relación con la doctrina de la *sympatheia pantōn* y la astrología. Casi podríamos decir que es exclusivo y típico de la iatromatemática y la astrología. Los dos lapidarios más antiguos que poseemos, el de Teofrasto y un desarrollo de Aristóteles (*Meteor.* 3, 378 a 19 ss.) son de carácter puramente mineralógico y no se ocupan de las virtudes mágicas y medicinales de las piedras preciosas que, en cambio, acaparan por entero la atención de los lapidarios tardíos. Los más importantes son el *Damigeron Latinus*, traducción de un original griego que pudo manejar Plinio (*Nat. hist.* XXXVII 139-185); los *Orphei Lithica* que, por sus coincidencias con el anterior, ha de considerarse resumen del original griego del que deriva aquél; las indicaciones que sobre las piedras dan las *Kyranides* de Hermes-Harpocración (s. I d. C.), junto con las plantas, pájaros y peces que están en relación simpática por empezar su nombre con la misma letra; los *Lithika* apócrifos de Dioscórides (*De mat. med.* V 123-150); el tratado de Epifanio «sobre las doce piedras del pectoral del Sumo Sacerdote»; y los *Lithika* del médico cris-

tiano Aetius de Amida (s. VI d. C.). Entre los lapidarios medievales merecen mencionarse el de Psellos «Sobre las virtudes de las piedras» y el *De rebus metallicis* de Alberto Magno.

El sincretismo de creencias babilonias, persas, egipcias, hebreas y de otras propiamente griegas se ha prestado a diversas interpretaciones sobre el origen del contenido específico de estas obras y la época de su divulgación en Grecia. Para Sticker [72] que escribía en pleno auge del racismo nacionalsocialista alemán todas las supersticiones relativas a las piedras se las habrían transmitido los astutos comerciantes fenicios, de tan negras y retorcidas entrañas como de negros y ensortijados cabellos, a los nobles arios (los griegos) de ojos azules y cándidas almas. Otros autores, en cambio, cuyo espíritu científico no obnubilaban los desvaríos del antisemitismo como Wellmann [73], Wirbelauer [74] y Hopfner [75], se preocuparon seriamente de investigar la génesis de la creencia en las virtudes mágicas y terapéuticas de las «piedras» y de establecer las etapas de su transmisión a Grecia. De ellos es Hopfner el que más retrotrae en el tiempo el momento de su recepción por los helenos. Habida cuenta de que la astrología nace en Babilonia y de que en ciertas tablillas de la biblioteca de Asurbanipal se ponen en relación determinadas plantas y piedras preciosas con determinadas estrellas [76], deduce este autor que la doctrina de la simpatía universal pasó de Babilonia a Persia, de Persia a Egipto durante la dominación de Cambises, y parece creer que ora en el mismo Egipto, ora durante las guerras Médicas los griegos pudieron haberse familiarizado con ella. Ciertas fuentes tardías afirman que Demócrito fue discípulo de Ostanes en dicho país y Plinio, que Ostanes acompañó a Jerjes en su expedición a Grecia. Si en lo que se refiere a la doctrina de la simpatía universal está comprobado que a finales del s. V era ya conocida en Grecia, no es posible afirmar lo mismo de su aplicación concreta a las virtudes mágicas y medicinales de las piedras. Es preciso llegar al s. III a. C., después de la conquistas de Alejandro Magno, para que los griegos adquirieran un conocimiento pormenorizado de las teorías

sobre la naturaleza de los «magos» persas. La reconstrucción de los hechos de Bidez y de Cumont, parece ser más aceptable. A partir del «Sobre las piedras preciosas» del Pseudo-Zoroastro, y de la obra de Ostanes manejadas por Bolo de Mendes para la redacción de sus *Cheirokmēta* y del «Sobre las simpatías y antipatías» (quizá una obra distinta), los griegos irán aprendiendo las virtudes medicinales de las piedras. Entre el s. II a. C. y Plinio se colocarían las obras de los once autores que escribieron *peri lithōn* mencionados por Plinio en su *Historia natural*[77].

Analogías de brillo y de color, por una parte, pudieron conducir a la asociación de ciertas piedras con determinados astros (por ejemplo, la *haematites* de color rojo con Marte); la concepción del mundo dualista de los magos se prestaba, por otra, a atribuirles propiedades maléficas o benéficas como a aquéllos; por último, la concepción del universo como organismo vivo incitaba a reconocer que las piedras tenían también un «alma» (la acción de un *pneuma* interior era visible especialmente en la piedra magnética), y por ende vida y sexo como los animales y plantas. Las grandes sistematizaciones de la astrología, de la mística hermética y sobre todo del neoplatonismo se encargaron de dar una cimentación plausible al empleo medicinal de la materia lítica, hasta entonces tan sólo empleada de un modo esporádico en forma de amuletos por el vulgo. Proclo es especialmente claro al respecto. El dios creador, el Demiurgo, está en relación con el mundo fenoménico por series *(seirai)* de seres divinos y semidioses que van desde los démones materiales *(hylōoi daimones)* pasando por las almas, démones, arcontes, ángeles y arcángeles, a los dioses visibles (es decir, los cuerpos celestes) y dioses inteligibles[78]. Ahora bien, las peculiaridades de cada serie son compartidas en mayor o menor grado por todos los componentes de la misma, hasta los inferiores: démones, seres vivos, plantas y piedras *(Inst. theol.* 145, p. 314 ss. Creuzer), que vienen a ser como imágenes de las ideas divinas. Asimismo, entre los seres de la tierra se da una gradación jerárquica: las piedras sólo participan de la *dynamis* de su idea de

una manera corpórea; las plantas participan de ella de una forma más pura por cuanto tienen vida vegetativa; mayor es todavía esta participación en los seres vivos que poseen además un principio voluntativo que se manifiesta en su movimiento (*Inst. theol.* 145, p. 214 ss. Creuzer). Gracias, pues, a la participación dinámica en las ideas de todos los seres del universo, se comprende perfectamente, por un lado, el empleo terapéutico de las mismas en ese proceso dinámico-transferencial que constituye toda curación; y por otra, parece deducirse que Proclo otorgaba a los remedios minerales menos valor que a los vegetales y que estimaba a su vez estos inferiores a los animales. Por el contrario, los *Orphei lithica* sostienen otra opinión:

> *La negra tierra a los muy lamentables mortales*
> *no sólo la dolencia engendra, sino el remedio de cada mal.*
> *La tierra engendra reptiles, pero engendró remedios contra ellos.*
> *De la tierra procede el género entero de las piedras, y en ellas hay una fuerza inmensa y variopinta. Cuanta* dynamis *tienen las raíces, tanta tienen las piedras. Grande es la fuerza de la raíz, pero mucho mayor es la de la piedra, ya que al punto de nacer vigor inagotable y sin vejez su madre para siempre le otorga.*
> *Aquella en cambio muere, lozana breve tiempo conservada,*
> *y su vigor tan sólo dura el tiempo que alienta en ella el* pneuma.
> (vv. 399-408)

Pero esto son sólo diferencias de matiz. Lo importante de la teoría es que a cada dios, sección de las esferas celestes o fracción del día le corresponden cadenas de seres en ligazón simpática. Hay animales, plantas y piedras helíacas o selenitas que están en simpatía respectivamente con las dos luminarias del cielo. También los hay que lo están con los signos del zodíaco, los decanos y hasta con determinadas estrellas y constelaciones. Limitándonos a las piedras, podemos citar algunos ejemplos significativos. El *selēnitēs lithos* «que en su forma es semejante a una media luna

sigue por cierta alteración suya al movimiento lunar» (cf. Procl., *De sacrif. et magia,* 8 Krause). Y de esta su simpatía especial con la luna se desprende que valga de remedio para cuantas enfermedades están en una conexión lunar cualquiera, verbigracia, la epilepsia y los desarreglos menstruales (Diosc., *De mat. med.* V 158-159); de ahí también que sirva para atraer el amor de los hombres (Nonn. XXXII 527). Una enumeración de piedras zodiacales (aunque los signos del zodíaco, doce en total, parecen haberse confundido con los siete planetas), se encuentra en el *Damigeron Latinus.*

> Las piedras también pertenecen a los siete signos; pues también les están sometidas las siete piedras, que deberían tener los hombres para su salud en las filacterias. La primera piedra, que se llama *chrysolithus,* pertenece a Leo. La segunda que se llama *astroselinus* a Cáncer. La tercera, que se llama *haematites,* a Aries. La cuarta, que se llama *ceraunius,* a Sagittarius. La quinta que se llama *medicos,* a Taurus. La sexta que se llama «arabiga» a Virgo. La séptima, que se llama *ostracitis,* a Capricornius. Todas ellas las debes buscar... y tendrás siempre salud y seguridad.

A piedras relacionadas con constelaciones o con el cielo se refiere Plinio en varias ocasiones *(Nat. hist.* XXXVII 100; 126; 133).

Por otra parte, a las piedras se les atribuye un sexo: hay dos clases de *aetites* y de *cyanos,* macho y hembra (Plin., *Nat. hist.* XVI 149, XXXVII 119), y hasta de ciertas de ellas, como las *paeonidae* macedonias, se decía que quedaban preñadas y parían (Plin., *Nat. hist.* XXXVII 180); de ahí que favorecieran a las parturientas. Su caso era el mismo que el de la *aetites (Nat. hist.* XXXVI 151). Pero, al igual que las plantas, las piedras preciosas para tener la plenitud de sus virtudes, necesitaban una consagración previa, en la que fórmulas mágicas, ayuno y ritos catárticos des-

empeñaban un papel fundamental. Los *Lithika* de Orfeo describen la preparación ritual de la *sidēritēs* de este modo:

Durante trece días, según creo, el esforzado Heleno
rehuyó el lecho de mujeres y los baños comunes
y permaneció impoluto de alimento animado.
En una fuente de eternal fluir bañó a la piedra inteligente;
en limpios pañales, como a un niño, la arropó,
y haciéndole súplicas, como a un dios, con pingües sacrificios,
diole pneuma *a la piedra con irresistibles ensalmos.*
En el mégaron purificado encendió la luz de las antorchas.
Cogió en alto con sus manos la piedra divina,
cual madre que sostiene en brazos a su tierno hijo.
(vv. 360-369)

Algo parecido se hacía con otras piedras: el *antachatēs* «que cura todas las enfermedades», el *chrysolithos,* el *smaragdus,* etc.[79]. Muy importante para reforzar la *dynamis* simpática de la piedra era tallar en ella el nombre o el signo de la divinidad a la que pertenecía, o bien *voces mysticae,* letras efesias o nombres bárbaros[80]. La eficacia de las piedras preciosas era, por decirlo así, universal: garantizaban el éxito y el amor a sus portadores, les libraban de la acción de los malos espíritus, ahuyentaban los malos sueños (p. e., el *adamas* y el *corallius* en el Damigeron, n.° 3 y 7), etc. Por su importancia medicinal destaca el *carsydonius* que cura toda clase de enfermedades, siempre que lleve entallada la figura de Marte con armas o la de una virgen cubierta de una estola y con una rama de laurel (Damigeron, n.° 27). En los *Orphei Lithica* la acción terapéutica de las piedras parece, en cambio, limitarse a «apagar el veneno de las serpientes reptadoras», proteger el hombre «que cae por la acción de la luna» y a impedir «la terrible enfermedad del elefante» (vv. 49-52); es decir, a la de antídoto de las picaduras de reptiles venenosos, y preventivo de la epilepsia y de la elefantiasis. En cambio, en el *Lapidario* que

reconstruyó Ruelle[81] a partir de textos interpolados en el *De materia medica* de Dioscórides, se atribuye a la acción medicinal de las piedras mayor radio de acción sobre tipos diversos de enfermedades.

9

AMULETOS

Aunque en la forma en que nos es conocida, la terapéutica lítica aparece en estrecha asociación con la astrología, en el fondo arranca del mismo núcleo de creencias que justificó el empleo de amuletos desde fechas muy remotas: la transferencia del *mana* de un objeto a su usuario o portador. Pfister[82] distingue entre las acciones que se atribuyen al amuleto la apotropaica, la sacramental, la energética y la analógica. La primera, la de repeler las fuerzas contrarias de la naturaleza o los démones malignos, es con mucho la más frecuente de todas y explica la enorme abundancia de representaciones del ojo, o de gestos como el *phallos*, la *fica,* el *cornu* descubiertas por la arqueología. La acción sacramental es la de transmitir el *mana* del amuleto a un sujeto carente de él, en tanto que la energética viene a ser la misma, sólo que con vistas a reforzar el *mana* poseído. Por último, con la acción analógica se transfiere a la esfera de la realidad lo representado de una manera simbólica. En rigor, las tres primeras acciones son casos de *contactus augens* o *adimens* y la cuarta equivale a la acción de la analogía y participación señalada por Müller (p. 164). No de otra manera se opera con la materia lítica. El modo de empleo de las piedras preciosas, salvo en los raros casos en que se ingieren reducidas a polvo, es el de ponerlas en contacto con el cuerpo, como gemas en anillos, y su finalidad es fundamentalmente apotropaica.

Los amuletos son objetos de la más varia índole y materia,

animal, vegetal y mineral que se ponen en contacto estrecho con el cuerpo del usuario, ora colgados al cuello (y de ahí el nombre griego de *periapton, periamma* y los latinos de *ligatura* y *adligatura)* del brazo, de la muñeca o del muslo. Cuando su finalidad es terapéutica o profiláctica, es imposible separarlos netamente de las distintas clases de materia médica de la medicina popular. Así, F. Eckstein y J. H. Waszink [83], entre las distintas formas de amuletos [84], incluyen elementos muy heterogéneos que cabe considerar también como medios terapéuticos *sui generis.* Por ejemplo, el trozo de tela empapado en sangre catamenial colocado debajo de la copa del hidrófobo; el primer diente caído de un niño que, cuidando de que no tocase el suelo, se ataban las mujeres para calmar el dolor de los *genitalia* (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 41); los ojos de cangrejo que se llevaban colgados del cuello en prevención de las oftalmias legañosas (Plin., *Nat. hist.* XXXII 27), y cuantas plantas y raíces se ataban al enfermo o se ponían debajo de su almohada. A todos estos «amuletos» se les podría considerar remedios de uso externo. Asimismo, cuando en los amuletos hay escritas fórmulas o *voces magicae,* la virtud terapéutica del objeto reside en la palabra, que de por sí constituye una modalidad médica *sui generis.* Por ello, o se opta por calificar de amuletos los remedios cuya forma de aplicación no se ajusta a las maneras clásicas de la administración de los medicamentos —poción, pastilla, polvos, ungüentos, etc.— o se impone buscar algún criterio para distinguirlos de los restantes componentes de la *materia médica* popular. Es evidente que, enfocados los hechos desde el punto de vista adoptado por los autores de las monografías más conocidas sobre el tema [85], es lícito reducir a común denominador fenómenos tan dispares. Desde nuestro punto de vista, sería menester agrupar esas diversas formas de amuletos en clases diferentes, atendiendo a su función y a sus componentes y reservando el nombre general de «remedios» a las materias simples de naturaleza animal o vegetal que se supone que actúan por contacto homeopático o alopático en el enfermo. Por enumerar algunas,

citemos al armuelle y la rubia, empleados homeopáticamente contra la ictericia (p. 208); la corona de *philanthropus* para curar los dolores de cabeza (Plin., *Nat. hist.* XXIV 176); el *hēdyosmos* que, puesto debajo del colchón en el acto amoroso, evitaba la concepción (Diosc. III 36); la *pseudoanchusa* que, según los magos, de cortarse con la mano izquierda, curaba las fiebres tercianas (Plin., *Nat. hist.* XXII 503); o las hierbas cogidas a orillas de los ríos antes de amanecer que servían, atadas al brazo izquierdo, de remedio para las cuartanas *(ibid.* XXIV 170). Tampoco son verdaderos amuletos los testículos de comadreja (p. 160), ni los dientes de caballo que se ataban a los niños para activar su dentición, cuidando de que no tocasen el suelo *(ibid.* XXVIII, 258), etcétera. Todos estos son *medicamenta simplicia.*

Un verdadero amuleto, a nuestro juicio, es un objeto de materia inanimada cargado de *mana,* bien de por sí (p. e., un aerolito), bien se le halla conferido éste por medio de una consagración, bien lo adquiera tan pronto como sea elaborado, por representar un ser (un dios, un semidiós), un miembro (el *phallos),* un gesto (la *fica,* el *cornu)* de carácter apotropaico. Por amuletos deben tenerse también las laminillas de metal o las hojas de papiro con *voces magicae* y *epōdai* como los citados en p. 211 y los que aparecen en *PGM* XXVI 580 e *IM* n.° 218. Un ejemplo de amuleto medicinal es éste de Marcelo Empírico:

> Escribe en una laminilla de oro con una aguja de cobre *oryō ourōdē* (en caracteres griegos en el original) y dáselo o cuélgaselo a quien padece de legañas para que lo lleve suspendido del cuello con un cordel de lino como *praeligamen.* Tendrá una acción duradera y eficaz, si lo haces y lo pones, observando castidad (VIII 59).

El empleo del amuleto puede documentarse bien a lo largo de toda la Antigüedad. Teofrasto en su *Etica* (cf. Plut., *Per.* 38) reprochaba a Pericles el haber sucumbido, cuando contrajo la peste, a la debilidad de colgarse del cuello un *periapton* que le diera

una mujeruca. Platón menciona repetidamente el uso de amuletos entre los procedimientos terapéuticos normales. Su empleo crece en Roma y en la Antigüedad tardía (cf. Plut., *De superst.* 168 D); los Padres de la Iglesia lo condenan (cf. Eus., *Dem. ev.* III 6, Johann. Chrys., *In I Cor. hom.* 12, 6, Aug., *Serm.* IV 36) y Constantino regula su uso legalmente según la intención maligna, lujuriosa o profiláctica del usuario.

Con el triunfo del Cristianismo la superstición sobrevive bajo nuevas formas. Como *Kraftträger* funcionan la cruz (en la que incluso se escriben palabras mágicas), el pez, el anagrama de Cristo, fragmentos de la Biblia, nombres de ángeles. Las mujeres y los niños llevaban como protección trozos del Evangelio (Johann. Chrys., *Hom.* 19, 4), especialmente los versículos iniciales del de San Juan muy eficaces, por lo demás, contra la fiebre, puestos debajo de la almohada, según San Agustín (*In Johnn. tract.* 6, 1). Un excelente ejemplo de amuleto medicinal cristiano depara un papiro de Giessen (*PGM* XVII, vol. II, p. 206), donde el Padrenuestro y un exorcismo de Salomón sirven de profiláctico contra toda clase de espíritus impuros y enfermedades.

10

CURAS POR HOMEOPATIA Y TRANSFERENCIA

Así como las curas alopáticas son difíciles de reconocer, según advertimos, las homeopáticas se distinguen con cierta facilidad y a ellas queremos dedicar un apartado, atendiendo a la noción básica del tratamiento, abstracción hecha de la *materia medica* empleada. Para la medicina popular, efectivamente todos los remedios, vegetales, minerales y animales eran equiparables y sólo nos interesa ahora clasificar dentro de los diversos tipos de acción homeopática (pp. 164-5) hechos que, de no considerarse desde este punto de vista, parecerían heterogéneos.

a) *Lo semejante favorece a lo semejante*

De cómo debe entenderse esta acción ya hemos hablado. Nos queda por advertir que lo «semejante» no debe confundirse con lo «igual». Los elementos empleados en la curación no son «idénticos» a la dolencia o a la parte afectada que se quiere sanar, pero sí, análogos o parecidos. La homeopatía jamás fue entendida como «isopatía». Plinio nos depara abundante material, especialmente claro en los casos de medicación con sustancias animales.

Bastaba con aplicar a un miembro enfermo el miembro similar de un animal, para que la *dynamis* específica de éste se le transmitiese y recobrase gracias a ello sus facultades perdidas. Otras veces se trata de favorecer una incipiente función de evolución dudosa. Que lo que se pretendía provocar era un *contactus augens* es claro. Contra el dolor de muelas era muy eficaz un diente de caballo (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 18); la dentición de los niños se favorecía aplicando a sus encías una mezcla de miel y de dientes de delfín (*ibid.* XXXII 137). El ojo del pez llamado *myros* servía de amuleto contra la sequedad de los ojos (Ael., *Nat. anim.* XIV 15). La pata de una liebre atada a la pierna del enfermo curaba la podagra, siempre que se le hubiese cortado al animal en vida (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 220).

Especialmente visible es este proceso dinámico-transferencial en no pocos de los afrodisíacos usados por los antiguos. Aparte de las dos sustancias de origen caballar conocidas de Aristóteles (*Hist. anim.* 577 a 9, 21) y Teofrasto (fr. 175) con el nombre de *hippomanes,* de las dos especies de la planta *satyrion* descritas por Dioscórides (III 128-29) y de las pociones y ungüentos que conocía Plinio (*Nat. hist.* XXX 141-142), este último autor recomienda como estimulantes de la potencia sexual específicos estupendos. Por ejemplo, el testículo derecho de un asno bebido en una justa proporción de vino o llevado como brazalete a modo de amuleto, o los mismos órganos de un caballo, secos y pulverizados, servidos en poción (*ibid.* XXVIII 261). Con mayor con-

sideración a la eventual repugnancia del usuario, una mujer que escribió sobre las enfermedades de su sexo, con *few, if any, inhibitions*[86], Salpe de Lesbos, recomendaba introducir en aceite el miembro de un asno y aplicar como ungüento después el líquido *ad pertinentes partes,* según se expresa púdicamente Plinio (XXVIII 262). Por repugnante que nos parezca todo esto, se impone reconocer que no menos repelentes son ciertos ingredientes que todavía hoy entran en los filtros amorosos, como en el «agua de coco» mejicana citada en *Los hijos de Sánchez.* Al menos la gente los estimaba (y los estima) eficaces, a juzgar por el consumo enorme que se hizo en Roma de las *aquae amatrices* y productos similares. Mesalina, Calígula y Nerón se sirvieron de estos estimulantes, al parecer con éxito, aunque los resultados a que conducía su abuso eran más de una vez funestos. Lucrecio y Lúculo se suicidaron, según se decía, enloquecidos por la acción de un filtro y Calígula murió envenenado de *hippomanes*[87].

El mismo principio homeopático es transparente en el empleo de medios análogos para favorecer la fertilidad. El útero y los testículos de liebre la promovían (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 248). Los de gallo, aparte de ser un potente afrodisíaco *(ibid.* XXX 142), garantizaban el nacimiento de un varón si la mujer encinta los había tomado al punto de concebir *(ibid.* XXX 123). La fecundidad proverbial de los lepóridos y la potencia sexual del gallo explican perfectamente el tratamiento respectivo.

Menos clara es la acción homeopática de los remedios vegetales y minerales. Meras analogías de nombre (aunque no haya de descartarse el fenómeno inverso, a saber: que la denominación se deba a las presuntas virtudes de los elementos curativos) parecen mediar en ciertos casos. La planta tracia denominada *ischaimos* (lit. «contenedora de sangre») bastaba con atarla al miembro sangrante para contener la hemorragia (Teophr., *Hist. plan.* IX 15, 3; Plin. XXV 83). De las dos variedades de la planta denominada *linozōstis,* la femenina, de aplicarse a los órganos genitales antes de la cópula sexual, garantizaba la procreación de hem-

bras, y la masculina de varones (Diosc., *Mat. med.* IV 189; Plin., *Nat. hist.* XXV 39). Muy importantes son las analogías de color: las sustancias de cualquier índole de color rojo detenían las hemorragias, y de ahí el empleo como hemostático del jaspe rojo [88], del rubí y del *phoinix* (Diosc., *Mat. med.* IV 43) atado con un hilo de lana del mismo color. Rojo y sangre son para el pensamiento mágico idénticos [89], y de ahí que el *miltos* («minio»), que aparece en los papiros mágicos como equivalente de la sangre, sirva en el *Corpus Hippocraticum* como hemostático [90]. Hasta el color del recipiente donde se preparan los medicamentos para curar las heridas debe ser rojizo «para recibir de él lo más posible» *(De vuln. et ulc.* VI 412-3), como señala Müller [91], quien cita una serie de pasajes del *Corpus Hippocraticum* donde se recomiendan frutos, flores rojas y vino tinto para la curación de las hemorragias.

b) *Lo semejante arrastra consigo a lo semejante*

La aplicación de este principio en la medicina popular y en la medicina técnica pudo basarse en hechos de experiencia como la desaparición de los síntomas de una resaca mediante la ingestión de un poco de vino, precisamente el elemento que los había producido. Así se lee en un fragmento de Antífanes (300 K.): *oinōi ton oinon exelaunein* («expulsar el vino con vino»). El *Corpus Hippocraticum* y Galeno [92] es así como conciben, por analogía con el proceso de la alimentación, la acción de los purgantes. El *De natura hominis* dice:

> Cuando penetra el *pharmakon* en el cuerpo... arrastra consigo lo que hay en el cuerpo más afín a su naturaleza... de la misma manera que las plantas y las simientes, cuando penetran en la tierra, arrastran hacia sí lo que hay en ella de afín a su naturaleza (c. 6 VI, 44 L.).

Esta doctrina, si, por un lado, explica perfectamente el tabú de que las plantas, una vez arrancadas, no toquen la tierra, al objeto de que las propiedades que han tomado de ella no regresen a su lugar de origen, tiene, por otro, una inmediata aplicación medicinal. Los remedios a administrar son aquellos que, al ser expelidos con los excrementos o la orina, se llevan consigo por semejanza los elementos causantes de la dolencia. Su acción equivale a la de un «lavado» del interior del cuerpo, y de ahí que se llamen *kathartika* («purgantes»). La cuestión, pues, se reduce a cerciorarse de las afinidades que median entre los humores, cuyo equilibrio o desequilibrio produce la salud o la enfermedad, y la *materia medica.* Para establecerlas, a falta de medios de análisis más precisos, era menester recurrir a cualquiera de las cualidades sensibles (sabor, olor, color, forma), y como es natural, dada la mayor agudeza de las percepciones visuales, se eligió como criterio de asociación fundamentalmente el color. Salvo un fragmento de Sófocles que parece aludir a una cura homeopática de las enfermedades causadas por la bilis por medio de sustancias amargas *(pikrōi pikran klyzousi pharmakōi cholēn* [«con un fármaco amargo lavan la bilis»], 770 N.), los medicamentos elegidos son aquellos cuya tonalidad cromática es parecida a la del humor correspondiente. Para una enfermedad producida por la *atra bilis,* caracterizada por un ennegrecimiento de la piel, se recetaba como purgante heléboro negro *(De affect. int.* VII 272, 24-25, 274, 8 L.). Para provocar la descarga de la menstruación, se administraba un brebaje de granos rojos *(De nat. mul.* VII 352, 4). La miel valía como purgante de la «bilis amarilla» y se empleaba en el tratamiento de la ictericia, que se estimaba producida por este humor.

Las analogías de la medicina popular y la hipocrática son, en este último caso, palmarias. En efecto, debido a la confusión del síntoma con la causa, está muy difundida en diferentes pueblos la creencia de que es el color amarillo lo que origina esta enfer-

medad. Los hindúes, según I. H. Coriat[93], pretenden curarla esforzándose por transmitir el color amarillo a las cosas amarillas (especialmente el sol) a las que pertenece, y por devolverle al enfermo el arrebol de la tez mediante una vigorosa fuente de vida: un toro rojo. La transferencia se opera por medio de la imprecación del sacerdote de «que se vaya al sol el dolor de tu corazón y tu ictericia». En las creencias populares alemanas también los objetos amarillos tienen la virtud de curar esta enfermedad, y en Grecia y en Roma encontramos algo muy parecido. Como remedio, Plinio recomienda untar con agua y vino las patas de una gallina amarillenta y beber después el líquido de la ablución (*Nat. hist.* XXX 93). Asimismo, prescribe el empleo de plantas amarillentas, como la rubia (*Nat. hist.* XXIV 94) o el *chrysolachanum* (*ibid.* XXVII 66), el armuelle, que deben atarse al enfermo para que la transferencia homeopática de la pigmentación se efectúe. En este caso es muy importante el requisito de que el enfermo mire a la planta, algo que se comprende bien teniendo en cuenta un procedimiento sumamente curioso para librarse de la ictericia basado en una acción homeopática a distancia.

Se creía que el ave llamada *charadrios* («chorlito») contraía este morbo al sostener la mirada de un enfermo, en virtud de la semejanza de color. Por esta razón, siempre que se encontraba ante un ictérico, apartaba de él la vista o cerraba los ojos, ya que atraía hacia sí la dolencia, quitándosela al enfermo, pero muriendo en su lugar. De ahí que, según parece deducirse de un fragmento de Hiponacte (5 Adrados), los que se dedicaban a vender aves de tan singulares virtudes las llevasen cubiertas al mercado. La explicación de Plutarco al proceso transferencial (un *contagio inquinans*) merece citarse, por lo que ilustra sobre la creencia en el aojamiento: «Tal naturaleza y temperamento —dice— parece tener el animal, que arrastra y recibe la dolencia que sale como una corriente a través de los ojos» (*Quaest. conv.* V 7,

681 C-D)[94]. La medicina hipocrática incorporó a su recetario esta creencia, aunque dándole una forma más racional: ahora es el caldo de *charadrios* lo que sirve de purgante para la bilis amarilla *(De affect. int.* VII 260, 4 L.).

c) *Ho trōsas iasetai*

Se operaba con este principio en los casos de picaduras de serpientes y animales venenosos o mordiscos de perros hidrófobos. La cabeza o el hígado cocido de una víbora servía, según Plinio, de remedio para las víctimas de dicho ofidio *(Nat. hist.* XXIX 69); el *drakōn thalassios* se aplicaba a las heridas producidas por su aguijón (Diosc. II 15). Los que habían sido mordidos por un perro rabioso tomaban su hígado (Diosc. II 49; Veget. V 83, 1) como medicamento, en tanto que el llevar atado al brazo un diente de un can en esas condiciones servía de profiláctico contra la hidrofobia. El *sēps* (Diosc. II 70) y el escorpión *(ibid.* II 14) se empleaban como antídoto para sus respectivas picaduras. La interpretación animista de C. W. Müller[95] a esta modalidad de curación homeopática, basándose en el hecho de que la mayoría de los ejemplos de ella corresponden a picaduras de animales venenosos, no es del todo convincente, por cuanto que podríamos encontrar otros en los que no cabe pensar en la actuación de fuerza numinosa alguna. Verbigracia, cuando Dioscórides afirma que la ceniza de las suelas de los zapatos cura las escoriaciones de los pies (II 48). En los casos enumerados parece haberse intuido el principio de la inmunización de las modernas vacunas. Algo bien visible cuando el remedio no se toma del animal venenoso, sino de la víctima de éste: para el veneno de serpientes y escorpiones se estimaba un eficaz antídoto el cerumen de un individuo picado por ellos, cual si de una especie de suero se tratase (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 40). Parte de estos remedios

pudieran proceder de la biblioteca de Mitrídates (p. 67), que mostró a lo largo de su vida un interés especial por los venenos y recurrió al procedimiento de acostumbrarse gradualmente a su acción, para substraerse así a cualquier intento de envenenamiento.

Por el contrario, la interpretación de Müller es válida en lo que cuenta Plinio que se podía hacer cuando uno se arrepentía de haber pegado un golpe o de haber herido con un arma a alguien: se escupía en la palma de la mano culpable y de ese modo se curaba la herida de la víctima (*Nat. hist.* XXVIII 36). Presupone esta interpretación del texto pliniano cambiar la lección *culpa* de los mss. en *plaga* con Mayhoff; una brillante conjetura que tiene su refrendo en creencias similares de los pueblos primitivos basadas en el mismo principio homeopático. En Melanesia, observa I. H. Coriat [96], si alguien se apodera del arco que hirió a un amigo, lo guarda en un lugar húmedo o en hojas frías, porque así mejorará la herida. En cambio, si lo acerca al fuego, ésta se irritará e inflamará.

d) *Analogía y transferencia*

Los procedimientos analógicos de curación consisten en la reproducción mimética del proceso terapéutico o de su término y, por pertenecer a un estadio cultural ampliamente rebasado por las civilizaciones griega y romana, no están bien representados en los textos. No obstante, hay ciertos casos en los que se percibe bien el deseo de transferir a la realidad una representación simbólica de la curación. Por ejemplo, los anteriormente citados de piedras medicinales que debían tener entallada la imagen o el símbolo de la divinidad simpática como requisito de eficacia, o los de ciertos amuletos que representan figuras victoriosas sobre otras que simbolizan la enfermedad. En algunos de época tardía, Salo-

món o un ángel a caballo alancean a una figura que yace en el suelo: una inscripción reza «Huye, odiosa, Salomón te persigue». En otro se lee: «Huye, podagra, Perseo te persigue»[97]. La fórmula mágica aclara y refuerza a la vez el sentido de la representación. A la inversa, ciertos gestos o actitudes, por reflejarse analógicamente en el paciente cual si de una imagen reflejada en un espejo se tratara, producían un efecto pernicioso. Así, si se sentaba alguien con las piernas cruzadas enfrente de una mujer embarazada, dificultaba el parto.

No siempre, empero, es tan visible la analogía. En el rito de la recogida de la mandrágora, cuyas virtudes afrodisíacas eran muy apreciadas, aparte de la obligación que tenía quien la cortaba de estar colocado hacia Poniente y de hacer en torno de ella por tres veces un círculo con su espada, otra persona debía danzar en torno suyo y, a ser posible, hablar mucho de «cosas afrodisíacas» (Theophr., *Hist. plant.* IX 8, 8; cf. Plin., *Nat. hist.* XXV 148). La danza de carácter obsceno, sin duda, y el lenguaje licencioso transferían parte de su *dynamis* a la mandrágora. A este tipo de contagios analógicos obedecen ciertas características de los recién nacidos, según fuera lo que contempló su madre en el acto de la procreación[98] o lo que deseó durante el embarazo. La creencia en los «antojos» hunde directamente sus raíces en el mundo antiguo. Un fenómeno de contagio analógico es el de la impotencia de Ificlo ya comentada (p. 96), que tiene un curioso paralelo en una práctica que conocemos, una vez más, gracias a Plinio. Los vendedores de esclavos bañaban con sangre de carnero castrado el pubis de los niños (*Nat. hist.* XXX 41), sin duda alguna para retrasar su desarrollo y venderlos más caros, como ha visto bien McDaniel[99].

La mayoría de las veces el proceso que se pretende desencadenar con la acción analógica necesita del impulso o del refuerzo de la palabra y otros procedimientos adicionales. En realidad. aquélla no es sino un caso particular de la terapéutica transfe-

rencial que puede obrar a distancia o bien en contacto inmediato (curación por *contagio)* [100] La *transplantatio morbi* se efectúa sobre la tierra, un animal o un vegetal, árbol o planta. Ejemplos del primer caso damos en otros lugares (p. 154), y por eso sólo nos cumple hablar aquí de los restantes. Para el dolor de muelas, Marcelo Empírico ofrece el siguiente remedio. En luna menguante, un martes o un jueves, tras repetir siete veces la fórmula *Argidam, margidam, sturgidam,* se sube el enfermo en un montículo, bien calzado (para evitar sin duda el *contagio* de la tierra), coge una rana, le abre la boca y escupe en ella, rogándole que se lleve consigo los *dentium dolores* (XII 24). Para las afecciones de los ojos, Plinio prescribe arrancar los ojos de un polluelo de golondrina en luna llena, ponerlos a continuación en su lugar y quemar después la cabeza del avecilla *(Nat. hist.* XXIX 128). La transferencia puede hacerse también a distancia, en virtud de una fórmula epódica. Durante una epidemia de peste, según Aristóteles *(FGH* II 188, fr. 454), se purificó con ensalmos a unos cuervos a los que se puso en libertad después, pronunciando el conjuro «huye a los cuervos» *(pheug' eis korakas).* En virtud de la conminación mágica, la enfermedad se transmitió a los volátiles y se expulsó la pestilencia de la ciudad. Las semejanzas con el rito religioso del *pharmakos* son aquí muy grandes. Una variante para calmar los dolores de muelas ofrece Plinio: se hacía con un instrumento de hierro un círculo en torno de la planta denominada *erigeron* («hierba cana»), se la extraía a continuación y se tocaba con ella el diente dolorido. Se escupía después y se volvía a plantarla, de manera que reverdeciera, y de ese modo se podía tener la seguridad de que el diente en cuestión no volvería a doler *(Nat. hist.* XXV 167). Para los dolores del bazo, Marcelo Empírico recoge este *remedium efficax:* poner el pie descalzo un jueves en luna creciente sobre un cabrahigo, recortar la corteza oprimida por él, apretarla durante tres horas contra el bazo y colgarla después sobre la chimenea, guardándose muy bien

de removerla de su sitio ni de consentírselo hacer a los demás (XXIII 78). Las intenciones que presiden todos estos actos son tan evidentes que huelga todo comentario. Notemos solamente que la destrucción por el fuego del elemento que ha recibido la transferencia o su purificación por las llamas obedecen al mismo deseo de evitar la ulterior propagación del mal que habíamos observado en la prescripción de poner a buen recaudo los *kathar-mata* y *peripsēmata* en otros tipos de terapia.

PARTE QUINTA

TERAPEUTICA Y FARMACOPEA EPODICAS

1

LA EPŌDĒ *Y SUS FORMAS*

El empleo de la palabra con fines terapéuticos presenta una forma religiosa en la plegaria *(euchē)*, una modalidad puramente humana y profana en la conversación persuasiva o el decir placentero y, por último, una variedad mágica que es la que aquí nos cumple considerar. En los dos primeros casos la palabra humana actúa de un modo mediato, bien como transmisora de una súplica a los dioses, bien como portadora de un consejo, un mensaje o simplemente de un recreo para el espíritu que, por distraer la atención del dolor moral o físico, puede operar a modo de tratamiento sintomático haciéndolo remitir pasajeramente. En cambio lo típico de la palabra mágica es su actuación *ex opere operato*, una vez salida de los labios, como si cobrase una entidad autónoma e independiente de quien la profirió y tuviese una virtud propia, bien se la considere emanación de la *dynamis* de su pronunciador, bien algo intrínseco a su propia contextura fónica y significativa.

La palabra mágica se nos presenta con dos modalidades históricas como *epōdē* (lat. *incantum)* y *exorkismos (exorcismus)* que, si bien presentan cierta identidad de fondo por su poder vinculatorio, difieren bastante en su expresión formal, en sus fines y en la noción básica que las sustenta. El exorcismo, en la forma en que nos es conocido en Grecia, es de aparición tardía y res-

ponde a una concepción demoníaca de la enfermedad: su finalidad es netamente expulsatoria y en consecuencia la fórmula en que se expresa, cuya parte fundamental es la conminación a la salida, adopta formas muy distintas a las características de la *epōdē.* Esta última, mucho más antigua, corresponde a un estadio fluctuante entre el dinamismo y el demonismo, y sus fines, como más abajo se especificará, son muy diferentes, así como es mucho más variado su aspecto formal. Por esta razón reservamos un capítulo posterior al estudio del exorcismo e incluimos el de la *epōdē* dentro de los diversos tipos de terapéutica dinamista que hemos venido hasta aquí considerando.

Para definir algo tan complejo y tan huidizo como el ensalmo, es preciso proceder por comparación con otros empleos semejantes de la palabra, a fin de poder captar sus puntos de contacto y las diferencias que lo separan de los mismos. Nos referimos a la maldición *(ara, epara),* al juramento *(horkos)* y a la plegaria *(euchē).* Con la maldición, la *epōdē* comparte el hecho de existir con posterioridad al acto de pronunciarse e independencia frente a todo eventual cambio del ánimo que la provocó, así como la operatividad *per se.* Las palabras, una vez proferidas, se pierden de la vista y como volátiles —«aladas» las llamó Homero— dan cumplimiento inexorable a su contenido. Con el juramento, la *epōdē* comparte el carácter vinculatorio, con la salvedad de que la realización de los términos de éste se condiciona al incumplimiento de una promesa o a la falsedad deliberada en una solemne aserción. En la *epōdē,* en cambio, no se respeta siquiera esa posible elección entre los polos de una disyuntiva: su fuerza vinculatoria es tal que se ejerce no sólo sobre los seres provistos de libre albedrío, sino hasta en los seres del mundo inanimado.

Con la plegaria, entendida en el sentido cristiano de palabra impetrativa o diálogo con Dios, la *epōdē* de carácter coactivo no tiene semejanza alguna. Sus diferencias, empero, con la plegaria pagana, tanto en el contenido como en la forma, son mucho menos claras, hasta el punto de que a los adeptos de una religión

se les antoja fórmula mágica lo que para los miembros de una religión o secta rival tiene el valor de genuina plegaria (cf., por ejemplo, Ovid., *Met.* III 534; Orig., *Contr. Cels.* I 38), como ha señalado Pfister [1]. Los elementos fundamentales en la plegaria griega, tipificada ya desde los poemas homéricos, son la *epiklēsis* o invocación, la justificación personal del orante frente a la divinidad invocada, y la súplica concreta *(euchē)* que se expresa siempre en imperativo. Los mismos elementos formales aparecen en la fórmula mágica, aunque la justificación personal falte o revista la forma (especialmente en el exorcismo) de una manifestación de poder del mago y sea la súplica sustituida por un mandato. La *epōdē,* por lo demás, tiene elementos que faltan en la plegaria, como la *historiola* de valor paradigmático, las palabras ininteligibles o *barbarikai phōnai* y los *Ephesia grammata* de las fórmulas mágicas escritas. No obstante, las coincidencias formales van unidas a diferencias fundamentales de contenido y significación.

La *epiklēsis* mágica se distingue de la invocación de la plegaria tanto por su destinatario como por su finalidad. En esta última se trata de llamar la atención de una divinidad determinada, a la que se invoca con los epítetos adecuados a la prestación que de ella se desee obtener en cada caso. En la *epiklēsis* mágica se invoca indistintamente a seres personales o a fuerzas impersonales, un tanto vagas, sobre las que el que pronuncia la *epōdē* cree tener un dominio especial. «En la magia —dice S. Mowinckel [2]— el hombre se enfrenta con potencias y fuerzas más o menos personales e indiferenciadas, a las que el entendido puede dominar con prácticas regulares, poderosas y eficaces por sí mismas *(ex opere operato)* de carácter coactivo. En la religión se enfrenta a potencias divinas personales, de las que depende personalmente por completo y a las que se aproxima con reverencia y temor, porque son diferentes y superiores a los cálculos, las artes y la voluntad del hombre.» Si el objetivo de la *epiklēsis* en la oración es el de dejarse oír por un ser superior, el de la

epōdē, en cambio, es el de forzar a comparecer a la instancia con la que se va a operar [3], o el de despertar, por decirlo así, potencias dormidas en las sustancias de la naturaleza. En este aspecto sus semejanzas con el himno *klētikos* y ciertos actos del culto (por ejemplo, el despertar matutino de la divinidad en la religión isíaca) son grandes [3b].

Se podría obtener la impresión de que las fuerzas ocultas de la naturaleza, puesto que tienen la capacidad de escuchar y son susceptibles de dejarse influir por las palabras, son concebidas más o menos explícitamente como voluntades personales. Pero sería un error atribuir las prácticas epódicas exclusivamente a una mentalidad animista. La noción de fuerza con la que opera el pensamiento mágico es la misma que la tratada anteriormente (página 153) y la eficacia de la palabra sobre ella se fundamenta en una imprecisa noción de correlación simpática. En la farmacopea mágica abundan las invocaciones a la planta medicinal, bien en forma de saludo directo, bien de llamamiento por su descubridor. En la recogida de la planta *anagallis* era preciso, antes de haber pronunciado palabra alguna, saludarla tres veces (Plin., *Nat. hist.* XXV 145). A una planta astral de múltiples usos (pp. 347, 412) se le decía: «Peonia, tres veces grande, santa madre de las plantas, curalotodo, mensajera inmortal del Padre» *(CCAG* XII 118, 5 ss.). A otras hierbas medicinales se las conminaba por su descubridor, como en los siguientes ejemplos: *Herba vettonica, quae prima inventa es ab Aesculapio vel Cirone Centauro, his precibus adesto* («hierba betónica, descubierta por primera vez por Esculapio o el centauro Quirón, asiste a estas preces», Ant. Musa, *De herb. vett.* 47, v. 186); *Herba apium, te deprecor per inventorem tuum Aesculapium, ut venias ad me* («hierba apio, te suplico por tu descubridor, Esculapio, que vengas a mí», *App. ad Ps.-Apul.* 119 = *CML* IV 296); *Sancta herba crisocantus, te deprecor per Aesculapium, herbarum inventorem, ut venias huc* («santa hierba crisocanto, te suplico por Esculapio, descubridor

de hierbas, que vengas aquí», *ibid.*, 120); *Herba erifion, ut adsis mihi roganti, et cum gaudio virtus tua praesto sit, et ea omnia persanes, quae Aesculapius aut Ciro Centaurus, magister medicinae, de te adinvenit* («hierba erifion, que asistas a mi súplica, y con gozo esté tu virtud presente, y cures todas aquellas cosas que Esculapio o el centauro Quirón, maestro de la medicina, descubrió de ti», *ibid.*, 126 = *CML* IV 297). En este último caso vemos una alusión al tipo de dolencias que se esperaba que sanase la planta y que, eventualmente, era preciso especificar en el momento de la recogida. Para que la primera anémona vista en primavera tuviera eficacia terapéutica, era imprescindible advertir que se iba a emplear contra las fiebres tercianas o cuartanas (Plin., *Nat. hist.* XXI 166). Otro requisito a veces era nombrar la persona a la que se iba a administrar, como en el caso de la planta *parthenium,* activa en las fiebres tercianas (Plin., *Nat. hist.* XXI 176).

En los ejemplos citados, salvo el hecho mismo de la invocación que pudiera presuponer un interlocutor personal, no parece propiamente dirigirse el mago a la planta, sino al médico mítico o ser divino que descubrió o reveló sus efectos a los hombres, tal como si se le emplazara a través de la aplicación de la misma en un caso concreto a no quedar en evidencia como falsario, en un supuesto fracaso. No creemos que tenga razón H. Marzell[4] al explicar estas invocaciones exclusivamente por el «pensamiento animista». Antes bien, la virtud curativa de la planta parece estimarse en dependencia con su descubridor, cuya *dynamis* se pretende evocar con la invocación, a fin de que reviva o se derrame en ella. Este último aspecto es evidente en un conjuro alemán a la *Einbeere (Paris quadrifolius)* contra la gota, que, salvo la sustitución de las divinidades salutíferas paganas por la Virgen María, pudiera haber sido tomado de un texto de Plinio o de Marcelo Empírico, y cita precisamente el mismo autor[4b] para ilustrar los paralelos antiguos:

Einbeere, wer hat dich gepflanzt?
Unsere Frau mit ihren fünf Fingern
Durch all ihre Macht und Kraft
Hat sie dich hiehergebracht,
Dass ich werd gesund.

(Uvas de zorro, ¿quién te ha plantado? Nuestra Señora con sus cinco dedos, con toda su potencia y fuerza, te ha traído hasta aquí, para que me ponga sano.»)

En los ejemplos citados de invocaciones mágicas, que podrían aumentarse indefinidamente, hay algo que destaca en primer plano: el conocimiento esencial de las cosas que denota tener el mago. Basta con saber quién descubrió las virtudes medicinales de una planta, la enfermedad a curar y la persona enferma, para que el proceso dinámico que se pretende producir se realice plenamente. A la terapéutica epódica, así como a todo acto mágico, subyace la creencia de que conocer es poder. De ahí la importancia de emplear en las fórmulas mágicas el nombre verdadero de las cosas, ya que entre éstas y sus denominaciones existe una relación de esencia. Por ello las fórmulas mágicas están llenas de frases incomprensibles y de nombres desfigurados de divinidades extranjeras que cuidadosamente deben repetirse aunque no se entiendan. Son éstos los *barbarika onomata* a los que tantas alusiones encontramos en los textos y tan buenos ejemplos nos han deparado los papiros mágicos de Egipto. Luciano habla de las palabras ininteligibles, como si términos del hebreo o del fenicio fueran, que pronunció Alejandro de Abonutico ante los «atónitos palurdos» de la localidad en el momento solemne de la epifanía de Glicón *(Alex.* 10). Uno de sus personajes se resiste a creer que se puedan producir o sanar enfermedades con «palabrejas» o poner fin a la fiebre o a una hinchazón con un *onoma thespesion* o una *rhēsis barbarikē (Philops.* 8, 9). Las bárbaras palabras a que se refiere Luciano eran de la índole de *Semesilamps* (en babilonio, «eterno Sol»), *Arsenophrē* (en egipcio, «Hor,

hijo de Re»), o los epítetos hebreos *Sabaoth, Adonai,* etc. En otro lugar de este libro (p. 329) se puede ver un enjuiciamiento, el de Jámblico, muy distinto al de Luciano sobre la eficacia de estas palabras bárbaras. Precisamente en los contextos fónicos de esta índole era donde se creía que radicaba esa *dynamis* específica de la *epōdē* de que habla Platón *(Charm.* 157 B), y califican en los textos adjetivos como *hiera* («santa»), *kratera* («poderosa»), *ischyra* («vigorosa»), *epanankos* («obligatoria»). Unos cuantos ejemplos serán más que suficientes para dejar en claro esta modalidad epódica. En un papiro mágico *(PGM* XVIII b) se recomienda escribir la palabra *gorgōphōnas* diez veces, con una letra inicial de menos, en renglones sucesivos hasta formar un triángulo rectángulo cuyos vértices son *g, s, s.* Esta *epōdē,* que en su forma escrita podríamos calificar de amuleto, era eficacísima contra la fiebre. Hasta el propio Galeno, no sabemos si en broma o en serio, recomienda contra el insomnio (quizá para evitar el abuso de peligrosos somníferos) escribir en una hoja de laurel *konophon brachereon* o una serie de letras mágicas y colocarlas debajo de la almohada (XIV 489; 526-27 K.). Para el dolor de dientes era eficaz el repetir siete veces *argidam, margidam, sturgidam,* según Marcelo Empírico (XII 24). Del largo camino seguido por estas fórmulas ininteligibles hemos dado un ejemplo banal (p. 62) en la receta medicamentosa de los *keftiu* que repetían sin entenderla los egipcios como un ensalmo. Un caso similar recoge Ch. Singer [5], que explica el extraño *stomen calcos stomen meta fofu* de un texto inglés medieval, como una corrupción de *stōmen kalōs, stōmen meta phobou* de la liturgia bizantina. Cómo una frase ritual pronunciada antes de la distribución de los Santos Sacramentos, cuyo sentido es el de «estemos bien, estemos con reverencia», se haya podido emplear en un ámbito remoto en función de hemostático nasal, es algo que rebasa toda comprensión y semeja una ironía histórica.

La *dynamis* de la *epōdē* reside otras veces en el valor paradigmático de la *historiola* mítica o del apotegma divino que con-

tiene. Heródoto, en su descripción del sacrificio de los persas, observa (I 132, 3) que «un mago... salmodia una teogonía, pues eso es lo que dicen que es su *epōdē*». Algo similar se ha venido observando desde Heim [6], que se encuentra en los papiros mágicos de Egipto. En la parte redactada en copto del «Gran papiro mágico de París» (*PGM* IV, 95 ss.) se relata, por ejemplo, el dolor y las quejas de Isis a su padre Thoth por el engaño de Osiris, su esposo, con su compañera Nephthys, y tras de ello, según los síntomas que presente la mujer que, encontrándose en caso análogo recite la historia, se extraen conclusiones sobre la solución favorable o desfavorable de su problema. Si durante la recitación se le llena de espuma la boca, la rival enferma, si tiene dolor de cabeza, muere. Otros *hieroi logoi* paradigmáticos, en su mayor parte doxologías que a veces se desarrollan en mitos largos de carácter cosmológico, se encuentran en otros papiros mágicos griegos y suelen responder al esquema analógico de «tú que hiciste tales partes del mundo, hazme ahora esto o lo otro» (cf., p. ej., *PGM* XII 29 ss.).

Cabe pensar que en los papiros mágicos de Egipto se continúe una tradición local, por cuanto que las súplicas de las fórmulas mágicas egipcias se fundamentan en una curación mítica del dios invocado semejante a la que se pretende realizar. Así, por ejemplo, en el caso de una picadura de serpiente se recitaba cómo salvó Isis a Re de un percance similar [7]. Asimismo puede pensarse que la creencia de poder forzar la voluntad divina mediante la fórmula (mejor diríamos «plegaria») mágica subyacente a estos textos mágicos es también de origen egipcio. No obstante, en textos de la Antigüedad tardía que no tienen la misma procedencia se encuentra atestiguada una creencia similar. Apuleyo (siglo II d. de C.) define al mago como «aquel que por su capacidad de hablar con los dioses inmortales tiene poder en todo lo que quiere por la fuerza increíble de sus ensalmos» (*Magus est, qui communione loquendi cum dis inmortalibus ad omnia, quae velit, incredibili quadam vi cantaminum polleat, Apol.* 26). Por

su parte, el cristiano Rufino define la coacción mágica como el «tener la facultad de dominar con encantos a los jefes y creadores de este mundo» *(Ref.* VII 32). La omnipotencia del mago se había extendido, conforme a la aspiración al aumento de eficacia de toda técnica, de la esfera de las fuerzas ocultas de la naturaleza y los démones subordinados a las propias divinidades del cosmos. Proclo, al incluir entre las prácticas del filósofo la teurgia, no hacía sino dar carta de naturaleza en su sistema a las pretensiones de la magia y satisfacción a un anhelo de sus contemporáneos. Su definición de las virtudes de la «oración», en resumidas cuentas, viene a ser el reconocimiento oficial, con todos los honores de la terminología filosófica, de la *epōdē* practicada precisamente por aquellos a quienes aparentaba despreciar. En virtud de los «símbolos» ocultos, que el padre de las almas sembró en ellas, la «oración» coopera grandemente a la conversión *(epistrophē)* del alma a Dios, «porque atrae hacia sí la acción benéfica de los dioses y logra la unión *(henōsis)* de los orantes con ellos, y ata la mente de los dioses a las palabras de los orantes» *(In.* Plat. *Tim.* I 210, 30). Lo que, misticismo aparte, viene a coincidir con lo que hacía el mago, a juicio de Apuleyo, y a fundamentar, en segunda instancia, ese su poder sobre los dioses señalado por Rufino.

En cuanto al elemento mítico de las *epōdai,* concretamente, a los relatos cosmogónicos o de una acción primordial realizada por un dios o un *prōtos heuretēs* o «primer descubridor», tampoco pueden considerarse típicamente egipcios, sino que responden a un esquema universalmente extendido entre las sociedades primitivas. Mircea Eliade, que se ha ocupado de la función de los mitos en las curaciones, observa que «un gran número de encantamientos del Oriente Próximo y de Europa contienen la historia de la enfermedad o del demonio que la ha provocado, evocando a la vez el momento mítico en que una divinidad o un santo ha logrado vencer el mal» [8]. La idea implícita en ello es que la «primera manifestación de una cosa es la que es significa-

tiva y válida y no sus sucesivas epifanías»[9]. La finalidad curativa, por tanto, del mito cosmogónico es la de sumergir al enfermo en la plenitud primordial de las fuerzas creadoras del cosmos, ya que una curación no es tanto restaurar una vida como recrearla de raíz. Y similarmente, gracias al poder evocador de la palabra, el mito de origen confiere al remedio la fuerza plena de su primigenia aparición, cuando quedó establecida definitiva y paradigmáticamente por obra de su «primer inventor», un dios o el mítico instaurador de la medicina. Bajo la nueva luz arrojada por el análisis de Mircea Eliade se puede comprender la función dinámica que desempeña la invocación a la planta por su primer descubridor: en ella se condensa, de una manera breve y enfática, el mito de su origen. De todo ello se desprende un corolario: el mito cosmogónico, más largo y más solemne, tiene una eficacia terapéutica mayor que el mito de origen. La esfera de sus empleos se extiende a todas las manifestaciones de la vida —nacimiento, iniciación, enfermedad y muerte— que significan entrar en un nuevo orden de cosas. Los mitos de origen, en cambio, son válidos en terrenos parciales: su valor paradigmático sólo afecta, en lo que a la medicina se refiere, a dolencias muy concretas.

Equivalentes a estos últimos se pueden considerar los apotegmas de los dioses, que se encuentran en algunos ensalmos, y los versos de los poetas, como Homero y Virgilio, cuyas obras habían llegado a ser en la Antigüedad tardía el correlato pagano de los Libros Santos. Un ejemplo de *epōdē* del primer tipo se encuentra en un curioso rito que comentamos en otro lugar (página 335): *Apollo negat pestem posse crescere cui nuda virgo restinguat* (Plin., *Nat. hist.* XXIX 92 ss.). En cuanto al valor mágico de los versos de los poetas, arroja excelente luz la parodia de Luciano en el *Caronte*. Puestos a contemplar la vida de los hombres Caronte y Hermes desde una atalaya, el primero encuentra dificultades para hacerlo por su endeble vista. Su compañero remedia el fallo tomando como *epōdē* del canto V de la *Ilíada* las palabras que dirige Atenea a Diomedes:

La niebla que estaba antes sobre tus ojos te quité
para que conozcas bien a los hombres y a los dioses.
(vv. 127-28)

El paralelismo de la situación explica el valor paradigmático de los versos del poeta, que actúan en función de mito de origen. Los papiros mágicos y los autores tardíos nos deparan ejemplos de este empleo epódico de los versos épicos: *Il.* IX 170 valía para quitar la embriaguez (*Geop.* VII 31, 2); *Il.* II 95, para curar la gota (Alex. Trall. II 581); *Il.* III 277, para las afecciones de los ojos (Marcell. Emp. VIII 58), etc. De hacer caso a los biógrafos tardíos de Pitágoras, los miembros de su secta se servían ya con fines terapéuticos, aparte de las restantes *epōdai,* de los versos de Homero y de Hesíodo (Iambl., *Vit. Pyth.* 25, 114; 29, 164; Porph., *Vit. Pyth.* 30, 33).

La variedad de formas que adopta la *epōdē* terapéutica no se agota con los casos estudiados. Su *dynamis* en otras ocasiones parece residir en el mandato del mago, que refuerzan una serie de ritos concomitantes. En páginas posteriores (335) se puede ver un caso de transferencia a la tierra por efecto de una fórmula imperativa. Muy curiosos son dos ejemplos de Plinio que tienen el frescor del más puro folklore. Cerca de Ariminum (la actual Rímini) crecía la planta llamada *reseda,* que se empleaba contra las infecciones de pus y las inflamaciones. En el momento de su aplicación el curador debía recitar:

Reseda, morbis reseda,
scisne, scisne quis hic pullus egerit radices?
nec caput nec pedes habeat.

(«Reseda, calma las enfermedades. ¿Sabes qué pollo ha sacado tus raíces? Que no tenga ni cabeza ni pies»: Plin., *Nat. hist.* XXVII 131). Para el segundo ejemplo, preferimos dejar la palabra a Plinio:

> Junto a los ríos una piedra corriente lleva un musgo seco, blanco. Se frota esta piedra con otra untada de saliva de hombre; con esta última piedra se toca el eczema. El que lo toca dice: *pheugete kantharides, lykos agrios haima diōkei* («huid cantáridas, un lobo salvaje persigue vuestra sangre»: *Nat. hist.* XXVII 100).

De este curioso tratamiento, en el que tantos elementos primitivos se perciben (la terapéutica del raspado, el *contactus* dinámico de la saliva, la virtud catártica del agua corriente, la mineraloterapia y botanoterapia reunidas), sólo queremos resaltar la estructura hexamétrica de la formulilla, lo que parece indicar que Plinio ha tomado esta noticia de una fuente griega.

2

HISTORIA Y VALORACION DE LA EPODE

Al proceder gran parte del material citado de época tardía o de autores latinos como Plinio o Marcelo Empírico, se podría creer que venimos incurriendo en el peligro típico de los trabajos históricos: a saber, el de proyectar inconscientemente hacia el pasado hechos y situaciones posteriores. La ausencia de documentación sobre las formas epódicas de la época arcaica y clásica de la historia griega (que nos ha obligado a invertir cronológicamente la presentación de los hechos) no significa, sin embargo, que no tengamos clara constancia del empleo genérico de la *epōdē* ya desde Homero. Al referirse a la curación de la herida que le infiriera un jabalí a Ulises *(Od.* XIX 457), se nos informa de que los hijos de Autólico le «ataron la herida sabiamente» y «con

una *epaoide* contuvieron la sangre negra». Posteriormente, aunque no muy abundantes, sí son lo suficientemente explícitos los textos que atestiguan la terapéutica epódica en la Grecia arcaica y en el siglo v. Píndaro refiere *(Pyth.* III 45-53) cómo llevó Apolo a su hijo Asclepio al centauro Quirón para que le enseñara a curar a los heridos por trauma y a los enfermos por el ardor del estío o el frío invernal, ora con «suaves ensalmos», ora con benéficas pociones, ora con la aplicación de ungüentos, ora con incisiones. En otros lugares alude al efecto analgésico y reparador de la *epaoide (Nem.* VIII 49) y a su acción psicológica *(Pyth.* IV 216-29). Posiblemente la recitación de estas fórmulas mágicas se haría salmodiada, en una cantilena, pero su principal elemento no era la música [10], sino las palabras. En los trágicos hay diversas alusiones al empleo terapéutico del ensalmo [11], entre ellas dos importantes fragmentos de Sófocles que nos lo muestran en una praxis farmacológica. Se trata de unos versos que describen cómo va recogiendo Medea las plantas necesarias para una operación mágica [12]. El poeta la representa en desnudez ritual, con una hoz broncínea y una cesta en donde va almacenando las hierbas que con aquélla corta, sin mirarlas al objeto de no recibir daño de sus malignos efluvios o echar a perder por *contagio enervans* su virtud específica. Mientras así procede, emite exclamaciones rituales *(alalazomenē)* y en un momento dado eleva una invocación al Sol, divinidad que da vida a cuanto crece sobre la superficie terrestre, y a Hécate, la diosa ctónica, que confiere a las hierbas su *dynamis* terrible.

La documentación más precisa sobre la terapéutica epódica la deparan, empero, los prosistas: Heródoto, el autor del *De morbo sacro,* Jenofonte y Platón. El primero se refiere, como hemos visto, a la *epōdē* de los persas. Más explícita y sumamente reveladora es la polémica del autor del *De morbo sacro* (VI 352 ss. Littré) contra los métodos terapéuticos de la epilepsia a base de ritos catárticos y «ensalmos». La curación corría a cargo de hom-

bres que despectivamente denomina el autor *kathartai*, y la efectuaban por medio de purificaciones con sangre, como si los enfermos hubieran contraído un miasma o cometido una impiedad. La primitiva noción de la mancilla se conjuga aquí con la de la posesión demoníaca en la que la palabra mágica, bajo la forma de exorcismo, alcanzaría un incremento enorme en épocas posteriores. Un curioso caso donde el conjuro mágico se une a la terapéutica catártica y transferencial lo ofrece el texto de Aristóteles ya citado (fr. 454, *FGH* II 188).

Dejando de lado las metáforas platónicas basadas en el término *epōdē* para significar los efectos de la poesía y del discurso (con antecedentes en la poesía griega), y cómo a partir de una racionalización y depuración progresiva de la noción de hechizo verbal llegó a sentar Platón las bases de una logoterapia psicosomática [13], vamos a considerar exclusivamente el valor testimonial de sus palabras para las prácticas de su época. De la coincidencia con Jenofonte se desprende el gusto de Sócrates por la imagen de la *epōdē*, cuando no su interés por la misma. Según Jenofonte, las mujeres acosaban al filósofo para pedirle esos filtros y ensalmos (*Mem.* III 11, 16 ss.) de cuyos efectos habla en otro lugar (*Mem.* II 6, 10-13). Por los diálogos platónicos nos enteramos: *a)* de que las *epōdai* servían de remedio general contra las enfermedades (como los *pharmaka, kauseis, tomai, periapta*, *Rep.* IV 426 B); *b)* de que especialmente estaban indicadas contra las picaduras de serpientes, arañas y escorpiones (*Euthydem.* 289 E); *c)* de que con ellas se favorecía el parto o se provocaba el aborto (*Theaet.* 149); *d)* de que valían para conferir una fuerza especial a las hierbas, que de otro modo no tendrían, así la que vale contra el dolor de cabeza en el conocido pasaje del Cármides (155 E-158 C); *e)* de que abundaban tanto los individuos dedicados a estas prácticas (*Rep.* II 364 B, *Leg.* X 909 B) que estimó oportuno el dedicarles un apartado especial en la «ley contra el envenenamiento» (*Leg.* XI 933 A-E).

De todo ello se colige que, pese a la impresión contraria producida por los textos literarios, las prácticas mágicas, especialmente en la medicina, estaban ampliamente difundidas en la época arcaica y en la clásica en todas las modalidades estudiadas en el capítulo anterior [14]. Quizá pudiera ser una comprobación de esta sospecha un pasaje de Demóstenes (*Contra Aristog.* I 79), si la autoría del texto no se prestase a dudas. Se menciona en él a una hechicera, experta en *pharmaka* y *epōdai,* que fue condenada a muerte por sus prácticas, y se echa en cara a un individuo el haber aprendido de ella, entre otras cosas, el arte de curar a los epilépticos, lo que vendría a confirmar la vigencia de los usos criticados por el autor del *De morbo sacro*. Es más, en los textos comentados hasta el momento vemos prefigurados los principales usos terapéuticos de la *epōdē* en épocas posteriores, donde aparece en la preparación de hemostáticos, como en los poemas homéricos [15] y en la cura de heridas[16], picaduras de animales venenosos (Lucian., *Philops.* 11; Aelian., *Nat. anim.* I 54) y mordiscos de perros (Hipp., *Ref.* IX 14, 3). Megástenes (*FGH* II 435) atestigua la práctica de la *epōdē* entre los indios para favorecer el nacimiento, y Ovidio alude a su empleo abortivo (*Met.* IX 300).

Llegamos ahora al momento de preguntarnos por la actitud de la medicina técnica y, en general, la de las gentes cultas frente al empleo terapéutico de la palabra mágica. Ante todo debemos advertir honestamente de las deformaciones de la realidad derivadas de la consideración parcial, monográfica, de los hechos. El lector probablemente habrá visto reflejada en las páginas anteriores una imagen un tanto deprimente de la mentalidad de los antiguos. Esta imagen, advirtámoslo desde ahora, habida cuenta de las diferencias de integración en el *cultural pattern* de los distintos estratos sociales, no es un reflejo absolutamente fiel de un mundo que nos ha legado valores y actitudes de universal vigencia. Pero, por la misma razón, tampoco es exacta la imagen que del estudio de las grandes realizaciones de las figuras seña-

ras se obtiene sobre la realidad vital del hombre antiguo. Vale esto de advertencia sobre las conclusiones unilaterales a que conduce la investigación de estos aspectos poco brillantes de Grecia y de Roma, y asimismo sobre la idealización inconsciente de la civilización grecorromana a que se exponen los que historian las ciencias y las artes por su hipersensibilidad a cuanto supone un hito o un giro decisivo en la evolución cultural de la humanidad. Frente a los trabajos de un Wellmann, de un Pfister o de un Hopfner que iban poniendo al descubierto la vertiente supersticiosa y primitiva de la mentalidad antigua, los de Edelstein, por el contrario, cargan el énfasis no sólo en el racionalismo de médicos, juristas y filósofos, sino en el sentido común e inteligencia natural del pueblo llano. Pero sinceramente creemos que esta última manera de interpretar los hechos peca de exceso de optimismo, según pondrá de manifiesto una ojeada a lo que los propios antiguos pensaron *in bonam aut malam partem* sobre la *epōdē*. Los primeros signos de una actitud crítica o de un escepticismo sobre sus virtudes se han pretendido encontrar en la tragedia ática del siglo V a. de C. Pero un análisis imparcial de manifestaciones al estilo de la de Sófocles («no es propio de un médico sabio entonar ensalmos ante una dolencia que exige una intervención quirúrgica», *Aiax* 581-82) o aquella otra de Esquilo, repetida por Epicteto (I 27, 9), de que ante la muerte no hay *epōdē* que valga, no permite descubrir condena alguna de la palabra mágica. Sin pronunciarse a favor o en contra de su eficacia, tales asertos se limitan a circunscribirla a su propia esfera. En el juego operativo de fuerzas subyacente a los procesos naturales, en la confrontación de las potencias divinas, se da la exigencia de un equilibrio universal, llámese *Moira* (es decir, la «porción» asignada a cada cosa) o *Anankē* («necesidad»), que las impide rebasar a cada una los límites que les han sido impuestos en el concierto cósmico. De igual manera el obrar del hombre y la eficacia de sus actos tienen límites señalados por las leyes de la *physis* o por las eventuales exigencias de las circunstancias.

Los griegos tenían un sentido muy vivo del *kairos,* es decir, de la oportunidad o inoportunidad de las cosas, y es precisamente a esto a lo que apunta la frase de Sófocles anteriormente citada. Lo que suele ser bueno para unos casos no lo es para otros, y así, por ejemplo, un ensalmo excelente para un dolor de muelas resulta por completo inoperante en otro tipo de dolencias. Los griegos jamás tuvieron un concepto ilimitado de las posibilidades de acción de la magia y no les pasaba inadvertida la inutilidad de sus recursos ante lo inevitable *kat' anankēn.* Que para ellos la *epōdē* tenía un campo de acción reducido, lo demuestra el hecho de que, desde su primera aparición en la *Odisea* hasta sus formas más complejas de época tardía, aparezca siempre asociada a una praxis o a un ritual determinados, sin los cuales carecía en absoluto de valor. Desde este punto de vista, podemos afirmar que el recitador de ensalmos estaba tan consciente del verdadero alcance de éstos como el médico hipocrático de las limitaciones de su arte.

Esto no quiere decir que no se alzaran voces ya desde el siglo IV a. de C., o incluso antes, para denunciar la futilidad de las palabras en la curación de males que exigían un tratamiento técnico. Como es natural, son las de los médicos las que resuenan con mayor energía. El autor del *De morbo sacro* (VI 352 L.) califica de acción «sumamente impía y atea» el servirse de purificaciones y ensalmos para curar la epilepsia, e imputa a la necesidad de ganarse la vida el origen de ficciones semejantes. Galeno (XI 792), muchos siglos después, calificaría no sólo de superfluas y ajenas al arte de curar, sino de falsas a todas las *epōdai.* Los mismos veterinarios, como Vegecio, tienen los ensalmos por consejas ridículas de viejas, «ya que los animales, al igual que los hombres, no se curan con palabras vacías, sino con el arte segura de sanar» (p. 199, 1-4 ed. Lommatzsch). Ocasionalmente expresan su desdén a la *epōdē* filósofos como Aristóteles *(Hist. anim.* 605 a 4-6) y Teofrasto *(Hist. plant.* IX 19, 3; *Char.* 76) y hasta los propios literatos. Heliodoro denuncia la ciencia vulgar de los

egipcios que está al servicio de ídolos, que gira en torno a los cadáveres y las hierbas y se entrega a los ensalmos, agregando que no conduce a buen fin ni sirve para nada (*Aeth.* III 16, 3). Plutarco dice también algo al respecto (*Superst.* 6, 167 D), aunque nadie como Luciano de Samósata se haya mostrado tan firme adversario de la terapéutica epódica y de las prácticas afines (cf. página 222). Como el autor del *De morbo sacro* y Menandro (p. 325) proclama la impiedad de quienes creen forzar a los dioses con sus plegarias (*Philops.* 29).

Pero, no obstante, no todos compartían opiniones tan netas y tajantes, como refleja especialmente un texto muy revelador de *Las leyes* de Platón. El filósofo distingue dos clases de *pharmakeia* («envenenamiento»), una que opera por medios naturales, brebajes, venenos, ungüentos, y otra mágica que se sirve de hechizos, ensalmos y «ataduras». La legislación para el primer caso es fácil de establecer por contarse con una base objetiva incuestionable, pero no así para el segundo, pues hay individuos convencidos de que, valiéndose de esos medios, pueden irrogar verdaderos daños, y otros, convencidos también, de que pueden recibirlos, de tal manera que:

> con relación a todas las cosas de esta índole no es fácil saber lo que hay de realidad en ellas, ni tampoco, aunque se supiera, sería fácil convencer a los demás. Cuando en su fuero interno desconfían unos de otros sobre este punto, no vale la pena tratar de convencerles... ni aconsejarles a que se despreocupen de todo eso, puesto que no tienen una opinión clara sobre ello. (*Leg.* XI 933 A.)

Y harto sorprendentemente en quien tan preocupado está por la educación y la piedad de los ciudadanos, exime al legislador de la obligación de ilustrarles en este punto, regulándolo con una legislación satisfactoria para todos. En caso de veneno físico, el culpable, si es médico, será condenado a muerte, si no lo es, el

tribunal establecerá la pena aflictiva o pecuniaria que estime conveniente. Y lo mismo se estatuye para el envenenamiento mágico: pena de muerte para el *mantis* («adivino») o el *teratoskopos* («observador de presagios»), es decir, para los profesionales de la magia, y dosificación de la pena al arbitrio de los jueces para el profano.

El pragmatismo de la norma, tomada probablemente de legislaciones positivas vigentes en Grecia, no sorprendería si Platón se hubiera limitado en las restantes partes de *Las leyes* a considerar los problemas en su mera contextura formal y jurídica, sin esa aspiración a calar en su meollo, tan palpable, por ejemplo, en la definición del delito de impiedad. Cuando deja las cosas tal como están, sin mayores preocupaciones, es, a no dudarlo, porque no tenía un juicio definido sobre la viabilidad y eficacia de la magia. Sin pretender afirmar con esto la credulidad de Platón en la virtud de la *epōdē* (que, por lo demás, pudiera deducirse de algunos textos suyos como *Symp.* 202 E), se impone reconocer al menos su agnosticismo o su prudente reserva en algo sobre lo que tampoco tenía ideas muy claras la mayoría de sus contemporáneos.

Lo más curioso, sin embargo, es observar cómo incurren en prácticas que repudiaban algunos de los más decididos detractores de la magia. De Galeno hemos citado ya (p. 223) unas curiosas *epōdai* que suponen o una concesión imperdonable al vulgo ignaro, o un cambio de actitud frente a la terapéutica epódica. Sobre este punto quizá nos pueda ilustrar una cita a un pasaje de una obra suya perdida por Alejandro de Tralles:

> Hasta el divino Galeno, que creía que las *epōdai* no eran nada, descubrió al cabo del tiempo y de una larga experiencia que tenían una gran virtud. Escúchale en sus propias palabras en el tratado que compuso «Sobre la medicina de Homero». Dice así: «Algunos, efectivamente, creen que los ensalmos son cuentos de viejas, como yo mismo creí durante mucho tiempo.

> Pero a la postre, por sus efectos evidentes, me convencí de que había una *dynamis* en ellos. Comprobé su utilidad en las picaduras de serpientes, y la no menor que tenían en el caso de aquellos a quienes se les había atravesado un hueso en la garganta que devolvían inmediatamente gracias al ensalmo. Son muchos los remedios excelentes para cada caso, y entre ellos las *epōdai* logran su objeto» (II 475 Puschmann).

En la obra de Vegecio, que tan rotundamente se expresa sobre los encantos, aparecen, sin embargo, dos (p. 306, 5-8; 10-11) que, consecuentemente con su modo de pensar, Edelstein [17] considera adiciones posteriores. Por no insistir en los infinitos aspectos de la credulidad de Plutarco, queremos hacer notar que el personaje de Heliodoro, cuyo desprecio a la sabiduría popular de los egipcios hemos citado (p. 234), pretende estar en posesión de esa *sophia* de los sacerdotes y profetas, que mira al cielo, tiene trato con los dioses, «participa de la naturaleza de los seres superiores, investiga el movimiento de los astros y adquiere el conocimiento previo de las cosas futuras» (III 4). Por último, para mayor abundamiento en esta actitud ambigua, se puede citar un pasaje de Ulpiano en el que se niega el derecho a reclamar su salario al médico: *si incantavit, si imprecatus est, si ut vulgari verbo impostorum utar, exorcizavit. Non sunt ista medicinae genera, tametsi sint, qui hos sibi profuisse praedicatione adfirment* (*Dig.* L 13, 1, 3). El legislador, por mucho que afirme que ni el *incantum* ni la *imprecatio* son géneros de medicina, reconoce que, al decir de ciertas gentes, los ensalmos les han ido bien a sus dolencias.

Pues bien, las propias vacilaciones de los detractores de la *epōdē* hacen que no nos coja de sorpresa el que contase desde antiguo con partidarios hasta en los médicos. A lo que parece deducirse de una referencia (fr. 92 Wellmann), Diocles de Caristo creía en la virtud hemostática de la *epōdē*, ya que de lo contrario carecería de toda fuerza la comparación con ella estable-

cida. Según él, el consuelo era una especie de *epōdē,* porque «detiene la sangre, cuando el espíritu del herido está atento y como pendiente de quien le consuela». Por lo demás, los médicos empíricos, a cuyo reconocimiento de las *propietates occultae* de ciertas sustancias medicamentosas tradicionales hemos aludido (p. 79), incluían el ensalmo, con los amuletos y otros remedios caseros, entre los procedimientos terapéuticos que, junto con los de la medicina técnica, debía emplear el médico. Refiriéndose a ellos, dice Alejandro de Afrodisias:

> Para la razón humana son oscuras las causas de aquellos efectos que, según se cree, se producen por cierta acción simpática, desconociéndose la causa que los produce, como los amuletos que se cuelga la gente sin tener ninguna razón lógica ni convincente para obrar así, las *epaoidai* y los sortilegios de esta índole. Todos reconocen que su causa es oscura, por lo cual se denominan *anaitiologēta* (scil., «sin causa lógica»: *Suppl. Aristot.* II 2, p. 174, 20-25).

La razón de que los médicos recurrieran a estos expedientes era la puramente humanitaria de que «es hermoso vencer y ayudar por todos los medios». Alejandro de Tralles, de quien procede esa sorprendente declaración de ética profesional (II 475 Puschmann), especifica otras razones que pueden inducir al médico a optar por estos métodos:

> Habida cuenta de que ciertos enfermos, por no ser capaces de seguir la dieta ni de soportar una medicación farmacológica, nos obligan a emplear contra la podagra medios «físicos» y amuletos, paso a ocuparme de esto, con el fin de que el buen médico tenga recursos de toda índole y ayude a los enfermos de múltiples maneras (II 579 Puschmann).

Imperativos de humanidad, por no decir la competencia profesional con otros curadores, le obligaban al médico, mal que le

pesara, a desempeñar el papel del exorcista o del mago. La presión del contexto espiritual y la manera especial de cada enfermo de vivenciar sus dolencias era la causa de estas concesiones que hoy nos parecen lamentables. ¿Tiene, pues, razón Edelstein [18] al afirmar tajantemente: «A buen seguro, los encantos jamás fueron un medio del médico. La época decadente, en este respecto, no difiere del siglo V a. de C.»?

3

EMPLEOS ASOCIADOS DE LA EPŌDĒ

La *epōdē,* como hemos advertido, no constituye por lo general un remedio autónomo, sino que normalmente va asociada a una praxis farmacológica, quirúrgica o a un ritual religioso o mágico. En los poemas homéricos acompaña al vendaje de una herida y se pronuncia para garantizar la acción hemostática. En épocas posteriores aparece en vinculación estrecha con ritos catárticos, amuletos, filtros y fármacos.

Fundamental es su empleo en la farmacopea. La *epōdē* despierta o actualiza la *dynamis* de la planta curadora en el momento de su recogida, gracias a la invocación a su descubridor que viene a ser un mito de origen resumido (p. 226). Es, asimismo, un ingrediente dinámico del filtro y como tal debe recitarse durante su preparación (cf. Ovid., *Met.* XIV 43 ss.); tiene también la virtud de cooperar al acto terapéutico, y de ahí que se pronuncie cuando se está tratando al enfermo, como en el caso de la *reseda* (p. 227) o en la praxis de la virgen desnuda (pp. 226, 335). Aparte de esto, allí donde aparece el ensalmo, encontramos ritos complejos previos o posteriores a su pronunciación, de cuyas

variaciones infinitas nos informan las obras de Varrón, Plinio, el Pseudo-Apuleyo, Marcelo Empírico, Alejandro de Tralles, Teodoro Prisciano y otros autores tardíos. Del origen itálico o griego, antiguo o reciente, de la complicadísima casuística, poco o nada podemos decir. En el caso de Plinio, el autor que más amplia información nos depara, podemos sospechar que gran parte de sus materiales los ha tomado de fuentes griegas (pp. 181-2), aunque habida cuenta de su costumbre de no citar sus autoridades, esa sospecha no siempre pueda confirmarse. En los textos tardíos el influjo de las creencias astrológicas y el cristianismo es evidente.

La recogida de la planta medicinal debe hacerse con arreglo a muy estrictos requisitos. Ante todo ha de elegirse el momento oportuno para que sus virtudes se encuentren en la plenitud de su vigor. Razones obvias, como es el hecho de que ciertas plantas nazcan en determinada época del año, se combinan con la creencia de la simpatía lunar (p. 410 ss.) y la doctrina de las *katarchai* (p. 449 ss.). Gran eficacia tienen, por ejemplo, las plantas primaverales, en especial las primeras que aparecen (cf. Plin., *Nat. hist.* XXI 93; 166). Para la simpatía lunar, que trataremos con mayor detenimiento, puede servir de anticipo aquí la norma general de Santa Hildegarda:

> Las hierbas nobles y buenas, si se cortan o se arrancan cuando la Luna crece, es decir, cuando están en plenitud, tienen mayor eficacia para los *electuaria,* los ungüentos y cualquier tipo de medicina que si se cogen cuando decrece la Luna *(Causae et curae,* p. 80 ed. Kaiser).

Para la elección del día son decisivos, a finales de la Antigüedad, el temperamento y las características de los astros que presiden los diferentes días de la semana planetaria. Muy escrupuloso en su elección, tanto para la recogida de la planta como para la iniciación del tratamiento, es Marcelo Empírico. La planta que

los galos llamaban *calliomarcus* y los romanos *equi ungula* («pezuña de caballo»), recomendada para la tos, debía recogerse en jueves y en cuarto menguante (XVI 101). La fórmula mágica para el dolor de dientes ya citada (p. 223) tenía que pronunciarse siete veces en martes o en jueves (XII 24). Asimismo, en virtud de la correlación entre el ritmo anual de las estaciones, las fases de la luna y el ritmo horario, debía también tenerse en cuenta el momento del día en que se iba a coger la hierba medicinal. El aconsejado era el de antes del amanecer, sin duda alguna para que los rayos del sol no secasen sus jugos salutíferos (Plin., *Nat. hist.* XX 29; Marcell., *De med.* XXVI 41).

La manera de cortar o de extraer la hierba mágica, así como el instrumento empleado en la operación, son de importancia suma. No siempre eran precisas las extraordinarias precauciones que se tomaban con la *aglaophōtis* (p. 347), pero sí había que cumplir escrupulosamente ciertos tabúes. Uno de ellos, tan antiguo como los *Rhizotomoi* de Sófocles (p. 229), era el de no emplear instrumento alguno de hierro (cf. Plin., *Nat. hist.* XXIV 68; Marcell. XXIII 35). La razón no es que este metal produjera un *contagio enervans,* por su carácter apotropaico: apotropaico era el bronce (p. 288) y, sin embargo, servía para la fabricación de los utensilios, como los de la Medea sofoclea, que se empleaban en estos menesteres. Más bien parecen perdurar aquí, según ha sugerido acertadamente H. Marzell[19], sacralizados por la rutina, los materiales anteriores al descubrimiento del hierro, que para este tipo de operaciones pudo considerarse un material profano, un *neumodisches Metall.*

En cambio, el deseo de evitar un *contagio enervans* es visible en otras prescripciones a cuyo riguroso cumplimiento quedaba obligado el herborista: el valerse de la mano izquierda, menos activa que la derecha (Plin., *Nat. hist.* XX 126; XXII 50; XXVI 24), aunque a veces se precise que debe operar con ésta (Marcell., *De med.* XXIX 43); no servirse de cuchillo y arran-

car la planta con la mano cubierta con el manto (Plin., *Nat. hist.* XXIV 103); no mirar a la hierba recogida, a fin de que el aojamiento no eche a perder sus virtudes, o para no quedar impregnado de sus efluvios maléficos *(contagio inquinans)* si lo que pretende preparar es un veneno (p. 229); evitar que la planta cortada toque la tierra, a fin de impedir que su *dynamis* regrese al lugar donde se hallaba en estado latente (Plin., *Nat. hist.* XX 38; XXI 147; XXV 171; XXIII 137). Esta curiosa creencia, que conduce a veces al tabú de que el enfermo ya tratado no toque el suelo, tiene ciertos paralelos entre las sociedades primitivas actuales.

La índole de quien va a herborizar o a administrar un tratamiento coopera poderosamente a la eficacia del acto: un joven puro o una doncella son a veces imprescindibles (p. 335). En su defecto, el operante debe haberse abstenido previamente de todo contacto carnal (Plin., *Nat. hist.* XXII 27), ya que se entendía que el acto sexual producía una mancha que invalidaba el rito. Este afán de la pureza ritual obligaba a lavarse las manos, a ponerse vestidos limpios o a prescindir totalmente de ellos durante la operación mágica. El ayuno (cf. Plin., *Nat. hist.* XXIV 104), que tratamos en otra parte, obedece a un deseo de limpieza interna.

En terapéutica deben observarse también ciertas normas. Por ejemplo, la de que el enfermo no sepa el tratamiento que se le está aplicando, para lo cual se coloca debajo de su almohada, sin que se entere, la planta medicinal. Esta práctica debe ponerse en relación con la prescripción del *silentium mysticum* que a veces debe guardar el herborista: el secreto parece ser aquí la garantía de la eficacia del remedio. La dosificación de los medicamentos obedecía a razones analógicas en ciertos casos y en otros a la virtud de los números sagrados. Para las fiebres tercianas o cuartanas se empleaban tres o cuatro hojas respectivamente de una misma planta, o se elegían plantas de tres o cuatro hojas, o

se repetía el acto tres o cuatro veces (cf. Plin., *Nat. hist.* XXVI 117; XX 217; Diosc., *Mat. med.* IV 190). Para las tercianas, por ejemplo, se daban tres vueltas alrededor del paciente con una planta de *heliotropium* antes de colocársela debajo de la almohada (Plin., *Nat. hist.* XXII 60). El propio Dioscórides, que no suele transmitir noticias de este tipo, dice que tres raíces de llantén, con tres vasos de vino y otros tres de agua, curaban las fiebres tercianas y que cuatro raíces empleadas del mismo modo valen de remedio para las cuartanas (*Mat. med.* II 126). La dosis, basada en el número tres, se ha elevado al cuadrado para hacerla más activa.

El valor sagrado de este número, descartada toda analogía numérica, explica, por ejemplo, el que tres hojas de la *eruca silvestris,* arrancadas con la mano izquierda, sirvan de afrodisíaco (Plin., *Nat. hist.* XX 126), y las virtudes medicinales de la *herba quae gramen dicitur nodorum* XXVII, cuyo decocto curaba la contención de orina (Marcell., *De med.* XXVI 66). La tríada se ha multiplicado por su potencia. A la eficacia del número sagrado se añade la del círculo, como en la terapia del *heliotropium,* y a ambas se puede sumar la transferencia y la catarsis destructora del fuego, como en la curiosa cura de los forúnculos referida por Plinio: se cogen tres granos de trigo con la mano izquierda, se llevan tres veces alrededor de la hinchazón y se arrojan después a la lumbre (Plin., *Nat. hist.* XXII 135). En estos últimos casos se puede percibir un eco de la ceremonia romana de la *lustratio* descrita por Catón (*De agr.* 141), de finalidad a la vez catártica y profiláctica [20].

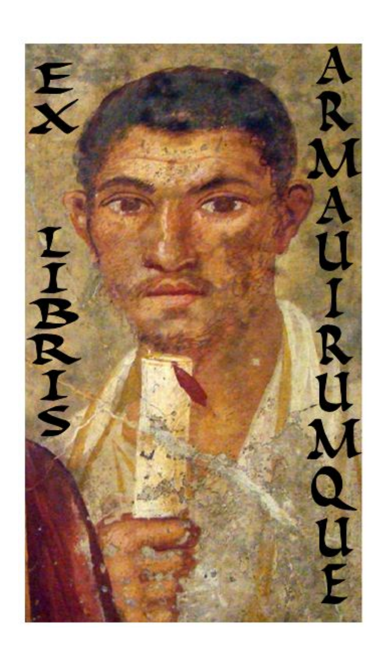
Cómo todos estos elementos de la medicina popular tienden a conglomerarse por afán de eficacia, se puede ver en una receta de Alejandro de Tralles, cuyo análisis, a diferencia de otros muchos casos, es fácil.

Otro remedio de la podagra y de todo reúma

Haz un hoyo alrededor de la planta sagrada, que es el *hyoskyamos,* cuando está la Luna en Acuario o en Pisces, antes de que se ponga el Sol, sin tocar la raíz, con los dedos pulgar y «médico» (scil., corazón) de la mano izquierda, y di: «A ti te digo, planta sagrada, a ti te llamo mañana a casa de Fíleas, para que pongas fin al reúma de los pies y de las manos de Fulano o Fulana. Te conjuro por el gran nombre de Iaoth, Sabaoth, el dios que afirmó la tierra y detuvo el mar, cuando corrían los ríos desbordados, el que secó a la mujer de Lot y la hizo de sal. Coge el espíritu de la tierra, tu madre, y su *dynamis* y seca el reúma de los pies o de las manos de Fulano o Fulana.» Y al día siguiente, antes de salir el sol, coge un hueso de cualquier animal muerto, extrae con él la planta y cogiendo la raíz di: «Te conjuro por los santos nombres de Iaoth, Sabaoth, Adonai, Eloi.» Echa después un puñado de sal sobre la raíz y di: «Lo mismo que estos granos de sal no crecerán, tampoco crezca la dolencia de Fulano o Fulana.» Coge la punta de la raíz y pónsela como amuleto (lit., «átasela alrededor»: *periapte)* al enfermo, bien seca, y el resto cuélgalo encima del hogar durante trescientos sesenta días (II 585 Puschmann).

En lo que respecta a las circunstancias de tiempo, se ha de notar: 1.°) la posición de la Luna en signos húmedos, puesto que se pretende curar un reúma (homeopatía); 2.°) que la preparación apotropaica del círculo, para proteger bien las virtudes de la planta, se hace a la luz del sol, mientras que su recogida se hace de noche. La invocación a la planta es una llamada a su atención, es un «despertarla». La fórmula del conjuro contiene un mito cosmogónico abreviado de valor paradigmático y un mito de origen (la «desecación» en estatua de sal de la mujer de Lot). La tercera

fórmula mágica, que especifica el sentido de la acción mimética, tiene la misma estructura de las maldiciones que acompañan el ritual del juramento. La curación se opera en un ciclo anual, en parte, por contacto (alopático: *contraria contrariis)* gracias a la acción del amuleto cuya *dynamis* es doble, la de la planta, y la de la sustancia desecadora, la sal; y en parte, por transferencia y catarsis ígnea. Para evitar cualquier *contagio enervans* se descarta todo instrumento y se emplea la mano izquierda. La extracción se hace con un instrumento «seco» (un hueso), a fin de que transmita, como la sal, esta cualidad a la raíz, que se debe cuidar que no se humedezca antes de aplicarla al enfermo [21].



PARTE SEXTA

LA ENFERMEDAD COMO POSESION DEMONIACA

1

DINAMISMO Y DEMONISMO

Nos cumple ahora considerar una nueva forma de concebir la enfermedad, repetidamente aludida en páginas anteriores, que de una manera provisional vamos a calificar de «demoníaca». Según ella, el proceso morboso sería un estado de penetración, de invasión o de posesión del hombre por un espíritu, soporte o causa de la enfermedad, o bien la misma enfermedad hipostasiada como un demon [1]. Desde finales del siglo pasado, cuando tan grande incremento tomaron los estudios antropológicos, se viene considerando que ésta fue la manera habitual de concebir la enfermedad de los antiguos griegos y romanos. «Los antiguos no se podían representar la virtualidad y los efectos de la enfermedad más que como la actividad de seres vivos» [2], «para la mentalidad primitiva todas las enfermedades están producidas por, o más bien, son espíritus malignos» [3]. Asertos de esta índole, cuya parte de verdad no puede negarse, se aceptan como axiomas y deparan el andamiaje sobre el que se construye un edificio interpretativo con unos materiales escasos ambiguos y de épocas diversas. Los huecos vacíos se rellenan con los datos deparados por la comparación etnológica, con lo cual una documentación de por sí no muy clara se embrolla todavía más. De ahí algunas conclusiones precipitadas de filólogos de la altura de un Rohde [4], para quien tendrían los griegos a los espíritus de los muertos por los causantes de las enfer-

medades o de un Halliday [5], que identifica éstas con ciertos espíritus malignos denominados *kēres, alastores* o de un modo genérico *daimones*. Cuanto llevamos dicho en apartados anteriores vale sin más para matizar y cualificar afirmaciones tan tajantes. En el esquema estudiado del contagio, la mancilla y la trasferencia no parece ser una entidad personal, un espíritu o demon la causa inmediata del proceso morboso, sino una fuerza indefinida o una substancia invisible y material que, emanante de algo, de orden natural o sobrenatural, se transmite al paciente. Ahora bien, si frente a esta noción existen los suficientes indicios para admitir una interpretación demónica o demoníaca de la enfermedad, se impone analizar en lo posible las diferencias entre una y otra y buscar los cauces de la evolución que conducen a este cambio de actitud. Para ello será preciso decir dos palabras sobre lo que los griegos entendieron por *kēres* o «espíritus destructores» y pasar una rápida revista a lo que entendieron por *daimones*. Pero, antes que nada, se impone hacer unas consideraciones metodológicas para que queden bien en claro las dificultades del empeño. La primera y la más peliaguda, debidamente señalada por Jane Harrison [6], es común a todos los estudios sobre la religión y la vida espiritual de los pueblos. Por una parte, las creencias, a diferencia de los hechos, tienen una realidad imprecisa y cambiante en cada individuo, están en un constante flujo, en un heracliteo *panta rhei*. Por otra, los instrumentos de análisis del hombre moderno no se acomodan a las categorías mentales del hombre antiguo, el cual no estructuraba su mundo de un modo análogo al nuestro en casilleros netos y precisos. Y de ahí una insoslayable necesidad de esforzarse por interpretar unitariamente hechos que nos semejan dispares, el deber de «to think back the 'many' we have so sharply and strenously divided, into the haze primitive 'one'» [7]. Otra dificultad, no menos grave, dimana de la valoración cronológica de nuestros documentos: ¿Se debe, como pudiera parecer obvio a primera vista, considerar portavoces de las nociones más primitivas a los autores más antiguos? Uno de los grandes aciertos

de Miss Harrison fue precisamente el de impugnar esta opinión que el excesivo optimismo historicista decimonónico había generalizado. Con gran agudeza la genial investigadora americana hizo ver lo que había de espejismo en ella y señaló cómo ciertas nociones tan sólo atestiguadas en los autores tardíos correspondían a fases más primitivas de evolución cultural que las documentables en los autores arcaicos. Esto que las modernas investigaciones han evidenciado en lo referente a Homero y a Hesíodo, transmisor de mitos y creencias de mucha mayor antigüedad que las atestiguadas en el epos homérico, nos puede valer, en lo atañente a la demonología al menos, para el testimonio de los autores tardíos, platonizantes del primer siglo y segundo de la era (Plutarco, Máximo de Tiro) o neoplatónicos. Se hace necesario, pues, encarecer la cautela con que debe proceder la investigación filológica en la valoración de los textos antiguos.

Por último, es menester tener en cuenta que la transición del dinamismo al animismo, es decir, del descubrir la operatividad de fuerzas sobrehumanas en el mundo a la interpretación de éstas como voluntades personales, no sigue una línea evolutiva clara ni aboca en la substitución radical de una concepción del mundo por otra. El primitivo dinamismo coexiste con la interpretación animista de los fenómenos de la naturaleza, como se percibe palpablemente en todos aquellos casos donde resulta imposible precisar cuál es, entre las instancias superiores admitidas, la actuante en un momento concreto, y se recurre a expresiones vagas (por ejemplo, *daimon,* o *theos* en singular) para designarla. Entre una fase y otra hasta llegar a los primeros balbuceos del pensamiento racional el hombre interpreta y estructura la realidad, según el incontrovertible testimonio de la lengua, por medio de personificaciones y abstracciones, dos conceptos sobre los que no es ocioso recoger aquí los luminosos distingos establecidos por Herter [8], por su repercusión tanto en la historia del lenguaje como en la de la evolución del pensamiento mítico al lógico. Entre las manifestaciones dinámicas que el hombre primitivo vivencia como rup-

turas de nivel entre lo sagrado y lo profano o epifanías de potencias sobrenaturales, no sólo se cuentan determinados fenómenos de la realidad exterior [9], sino también ciertos procesos de su realidad interior, que por su carácter irreprimible, fuera de todo control personal, interpreta como «estados de posesión» por una fuerza «demónica» externa. Expresiones frecuentes en griego y en otras lenguas, tales como «me entró miedo» *(phobos m'eisēlthen),* no son meras figuras o metáforas, sino reflejo de una manera de interpretar un insólito sentimiento, como un ser penetrado, dominado o retenido por una extraña fuerza externa. Ahora bien, ¿cómo debemos imaginarnos que era la noción de «miedo» en el estadio en que el lenguaje acuñó esa expresión? ¿Sería para quienes así hablaban un demon concreto Miedo que después pasaría a ser una abstracción «miedo»? ¿Era, por el contrario, una noción, más o menos abstracta de una situación *sui generis* que posteriormente se hipostasiaría en demon? Si para no pocas de las figuras mitológicas de los poetas tardíos es este segundo miembro de la disyuntiva el que se impone postular, para más de una de las personificaciones de los poetas antiguos, concretamente de Hesíodo, parece ser cierto el primero, y Usener tendría razón en afirmar que los abstractos han surgido de los nombres de los démones. El gran mérito de Herter reside en haber superado este planteamiento del problema, por haberse percatado de que ambos procesos no se encuentran en una relación diacrónica de anterioridad o posterioridad, sino en una sincrónica simultaneidad. No es cierto que todas las nociones abstractas hayan sido concebidas previamente como démones personales, según su propia expresión lingüística enseña. Por ejemplo, Eros y Venus se delatan como primitivos neutros antes de ser nombres propios. El uno significaría algo así como el «deseo carnal» y el otro el «placer venéreo», antes de aplicarse específicamente a dos divinidades personales. La noción abstracta ha precedido aquí claramente a la personificación. No es cierto, pues, ese supuesto, pero tampoco es exacto el contrario. Lo que ocurre es que tanto

las personificaciones como las nociones abstractas proceden de un mismo tipo de vivencia interna inmediata e imprecisa.

«No nos parece —dice Herter [10]— que el demon antropomorfo proceda de la noción abstracta, ni que tampoco ésta proceda del demon antropomorfo, sino que ambos proceden simultáneamente de la primitiva fase común de lo 'demónico', de una experiencia amorfa todavía. Esta vivencia cubre la esfera de hechos designada posteriormente como *daimonismos* 'posesión': las gentes se sentían tomadas en posesión por una potencia sobrehumana, *sólo que ésta en ese primitivo estadio todavía era impersonal,* en tanto que la creencia de los démones de la época tardía fundamentalmente fue antropomórfica.» Estas precisiones nos parecen de capital importancia para el correcto enjuiciamiento de la noción pretécnica de enfermedad, y por ende para la comprensión misma de la medicina popular antigua. La noción de enfermedad corresponde a este estadio primitivo del pensamiento en que el hombre vivencia de un modo inmediato e impreciso los fenómenos de su realidad ambiental e interna, sin haber realizado todavía sobre su masa, amorfa e imprecisa, un análisis mítico o racional; es decir, cuando aún no ha estructurado el mundo fenoménico con arreglo a un sistema riguroso de representaciones míticas o de nociones abstractas. Ni entre los griegos ni entre los romanos existe una divinidad *Nosos* o *Morbus* [10b] responsable de las múltiples dolencias que aquejan a los hombres, ya que la misma multiplicidad y variedad de éstas impiden reducirlas a un común denominador, a un mismo soporte, a diferencia de otros fenómenos de la naturaleza (la aurora, la noche, etc.) que siempre se presentan con las mismas características. Tampoco existen, salvo en casos muy concretos démones o divinidades particulares que encarnen los diferentes tipos de morbos (por ejemplo, Lepra, Podagra, etc.).

2

LAS KERES

Pues bien, es una fase de evolución del pensamiento como la mencionada en donde debe colocarse la vaga noción de *kēres,* sobre la que sigue siendo válido en lo fundamental el estudio de Miss Harrison [11], o la tan difícil de precisar de *daimōn* en Homero, certeramente definida por Foerster [12] como «potencia sobrehumana». Las *kēres* en lo que parecen ser las concepciones más antiguas se muestran algo así como *personified bacilli,* como enjambre de minúsculos seres alados, como fuerzas dañinas que se posan en las cosas, manchándolas y deformándolas hasta causar su destrucción.

La imaginación de los poetas y de los artistas fue incluyendo en su número todo aquello que produce un efecto similar, especialmente la vejez y la muerte. Por una inconsecuencia propia del pensamiento mítico, resulta imposible precisar si por *kēres* se entiende la causa de la destrucción o bien la destrucción misma. En los poemas homéricos *kēr* va unido normalmente al genitivo *thanatoio,* que puede ser subjetivo, en cuyo caso expresaría el efecto producido por la muerte (cf. *Theog.* 207-8) u objetivo, en cuyo caso la muerte sería el efecto de la *kēr,* o epexegético, en cuyo caso *kēr* y *thanatos* serían una misma cosa. En el mito de Pandora (Hes., *Op.* 90-105) las *kēres* parecen ser el efecto destructor producido por las enfermedades que salen del *pithos* o tinaja cuya tapadera levanta imprudentemente la primera mujer, y no es necesario corregir el texto, como Jane Harrison [13], por preferir entender inversamente que son las *kēres* las que producen las enfermedades. El pensamiento mítico no se preocupa por las incoherencias lógicas y no le importa a veces confundir la causa con

el efecto como se ve perfectamente en dos pasajes de Teognis, influidos sin duda por el pesimismo hesiódico. En uno de ellos es la muerte implacable la que lleva la *kēr* al posarse sobre los párpados (v. 206-7), mientras que en la invocación a Ártemis del proemio del libro I de las *Elegías*, las *kēres* aparecen personificadas como démones de la destrucción. En las concepciones arcaicas de las *kēres* hay, empero, un rasgo común perfectamente definido en un pasaje platónico que comentaremos más abajo: a saber, su presencia inminente, su cernirse sobre todas las cosas, su estar sobre ellas o junto a ellas, como se ve con toda claridad en un famoso pasaje de Mimnermo:

Nosotros, parecidos a las hojas que hace crecer la florida estación
de la primavera, cuando prestamente crecen bajo los rayos del sol,
por poco tiempo gozamos las flores de la juventud,
sin que los dioses nos den a conocer ni el bien
ni el mal. Las negras kēres *están junto a nosotros,*
una que trae a la postre la dolorosa vejez,
y la otra, la muerte.............. (frag. 2 Adrados)

La tierra entera y el mar están llenos de males, y en torno a todas las cosas se enroscan las *kēres*, de tal manera que no hay un solo escape, según dice un poeta anónimo citado por Plutarco (*Consol. ad Apoll.* 26). Pero donde con mayor énfasis se recalca esa idea de contacto o de proximidad de las *kēres*, en cuyo número entran las enfermedades, es en una exclamación del coro de *Las suplicantes* de Esquilo:

Que el enjambre desagradable de las enfermedades
vaya a posarse lejos de la cabeza de los ciudadanos.

Platón, por último, se expresa en pleno acuerdo con esta línea de pensamiento al decir: «son muchas las cosas bellas que hay en la vida de los hombres, pero a la mayor parte de ellas se han adherido como unas *kēres* que las mancillan y ensucian» (*Leg.* XI

937 D). Las *kēres,* según se deduce de todos estos testimonios, son una realidad externa, una superficial adherencia que se posa y sedimenta en el contorno de las cosas manchándolas, tal como el polvo que recubre y encubre un objeto hasta hacer irreconocible su prístina apariencia. Algo, en suma, que concuerda perfectamente con esa concepción de la mecánica del enfermar como contagio y mancilla que hemos estudiado anteriormente.

Es muy poco, en un principio, lo que hay en las *kēres* de númenes personales que se apoderen del hombre o penetren en sus adentros. Su carácter de sobreañadido externo queda bien claro, tanto si se trata de la enfermedad, como de la vejez, situadas ambas en un mismo plano para la mentalidad arcaica, según dijimos. La manera, pues, de luchar contra ellas es la de la dispersión apotropaica, tal como se sacude el polvo, pongamos por caso. Y, en el fondo, a despecho de que una representación gráfica obliga a cierto antropomorfismo, es esa concepción la que se percibe en una pintura cerámica del s. v que representa a Heracles *Keramyntēs.* El héroe sostiene en vilo con la mano izquierda a una repulsiva figurilla alada y blande contra ella su maza. El brazo izquierdo del ser alado pretende agarrarse en vano al del héroe, como asimismo pretende cogerle Gēras, personificación de la vejez, en una representación similar de un ánfora del Louvre. La misma desproporción de las figuras no puede sugerir idea alguna de posesión, sino la de contagio y mancha con algo desagradable y minúsculo, llamémoslo «bacilo personificado» con una expresión anacrónica aunque muy gráfica, o como queramos. El mejor comentario a la curiosa figura son los versos finales del himno órfico XII en donde se pone de relieve el valor mágico y apotropaico de la maza del héroe:

Ven bienaventurado, y trae todos los hechizos contra las enfermedades
Expulsa a todas las funestas calamidades, blandiendo tu maza
y con tus flechas emponzoñadas echa fuera a las terribles kēres.

«Que se queden las *kēres* a la puerta. Todavía no son las Antesterias», era la exclamación ritual de una ceremonia religiosa ateniense.

No obstante, desde los más antiguos documentos está atestiguada la tendencia a la personificación de las *kēres* que conduce, por un lado, a hacer de ellas divinidades infernales (por consiguiente, espíritus de los muertos) y, por otro, a su identificación con la Moira u otros seres mitológicos (Erinias, Harpías, etc.). Como no es cometido nuestro seguir aquí la evolución histórica de las *kēres,* nos limitaremos a señalar unos cuantos puntos de interés para nuestra investigación. En Hesíodo *(Theog.* 211 ss.) la «negra *Kēr*» es hija de la Noche, juntamente con Moros (la muerte fijada por el destino), el Sueño y la «tribu de los Ensueños». Este carácter sombrío hace de las *kēres* habitantes del reino de las sombras: Eurípides menciona a las *kēres* del Tártaro *(Hes.* 82) y Apolonio Rodio las llama «perros del Tártaro» (VI 1665). El proceso de personificación de las primitivas fuerzas malignas de la naturaleza se lleva a término, haciéndose de ellas espíritus que habitan en el reino de los muertos: los gramáticos tardíos explicarán el término como «alma» [14]. Una vez realizada esta identificación, cabe hablar, de incluirse las enfermedades entre las *kēres,* de una concepción animista de las mismas, como espíritus que pueden ser evocados de su morada contra los hombres, bien por obra de un dios irritado, bien por las artes maléficas de los hechiceros.

Precisar cuándo esta concepción animista de la enfermedad reemplazó a la primitiva dinamista, es punto menos que imposible, ya que en el propio Hesíodo las *kēres* son, por un lado, personificaciones mitológicas como hijas de la Noche y, por otro, el destructivo efecto de las enfermedades. Pero es muy probable que en ciertas capas populares se hubiera generalizado en el s. V a. C. Empédocles (B 121 D.-K) parece colocar, junto a las otras *Kēres,* a las enfermedades *(Nosoi),* y a las *Sēpseis* (probablemente pro-

cesos infecciosos), en un lugar sin gozo, sombrío, en la pradera de la calamidad.

Con toda seguridad, también, es una noción semejante la que subyace a la frase ritual ática anteriormente citada. Las *kēres* tienden, por tanto, a incluirse, en compañía de héroes y démones, en el amplio número de los númenes ctónicos, de quienes por su carácter ambivalente se puede esperar toda clase de bendiciones y males. En la leyenda de Kairobos (cf. Paus. I 43, 7) aparece personificada la *kēr* en forma de peste como *Poinē* «venganza».

3

LOS *DAIMONES*

No menos ambigua es la noción de *daimōn* a la que se han consagrado numerosos estudios. En Homero, salvo en los pasajes en que equivale a *theos,* designa algo así como una fuerza sobrehumana cuya presencia y operatividad se reconoce de una forma vaga e imprecisa. Especialmente es visible esto, según ha concluido Elizabeth Brunius Nilsson [15], en los casos en que aparece unido a un verbo que expresa movimiento o impulso, y sobre todo en la metáfora *daimoni isos* 'semejante a un demon': «El movimiento es una forma de actividad y detrás de él (lo mismo que detrás de un impulso) tiende a haber una fuerza. Esto estaría de estrecho acuerdo con la similitud de acción entre el *daimōn* y las fuerzas de la naturaleza, bien establecida en ciertos ejemplos. En mi opinión es éste el aspecto fundamental de la palabra. Es la fuerza —y la actividad que se desprende de ella— lo que está ligado a la palabra... Una característica esencial del *daimōn* es, en general, el poder actualizado, el poder en ejercicio, el poder dinámico.»

Con el tiempo, esas fuerzas sobrehumanas impersonales, sub-

yacentes al mundo fenoménico, se van delineando como seres personales de naturaleza inmaterial y divina, como espíritus en una palabra. En este proceso desempeñan aparentemente un gran papel ciertas escuelas filosóficas, el pitagorismo primero, Platón y sus discípulos después, por último los estoicos y el neoplatonismo. Pero la realidad es que el pensamiento filosófico se limitó a sistematizar y formular en un lenguaje abstracto nociones de dominio público. Para la mentalidad animista el mundo es un organismo vivo en el que pululan innúmeros espíritus subordinados que rigen desde los mecanismos secundarios de la gran maquinaria del universo hasta el destino de los seres humanos. Una concepción que Tales formula en lapidaria frase: «el todo tiene alma y al propio tiempo está lleno de *daimones*» (A 23 D.-K.); una concepción que harían suya los pitagóricos [16] al poner en el aire la sede de los *daimones* y de los héroes o almas de los muertos (cf. Diog. Laert. en p. 132) y precisaría Platón cuando define al *daimōn* como un ser intermedio entre la naturaleza divina y la humana, y partícipe, por consiguiente, de las características propias de la divinidad y del hombre (*Symp.* 202 E). Por su misma imperfección el *daimōn* comparte en mayor o menor grado las pasiones del hombre: los *daimones* son *empatheis* como enseñaron Empédocles, Platón, Jenócrates, Posidonio, Plutarco, Apuleyo y los neoplatónicos [17]. Ello explica también que entre los démones se den diversos grados jerárquicos, según su mayor proximidad a la perfección divina o a la imperfección humana; en una palabra, que haya démones malignos y démones benignos, y que a los hombres les toque en suerte el ser beneficiarios de los favores de éstos o víctimas de las malas jugadas de aquéllos. La demonología depara, pues, una cómoda base para la comprensión de los diversos destinos personales, así como para la interpretación metafísica del universo y de ciertos fenómenos enigmáticos de la psicología y de la parapsicología. Gracias a la multiplicación de los seres intermedios de naturaleza semiespiritual, se colma debidamente el abismo existente entre el espíritu puro y la materia. A través de los démones las divinidades regirían

el mundo material y a través de los situados en el ínfimo grado de la escala podrían los hombres, en virtud de las artes mágicas, actuar sobre los fenómenos naturales. Los démones deparan el necesario vínculo de unión entre las distintas esferas ónticas, en el gran *syndesmos* de la naturaleza (cf. Posidonio en Diog. Laert. VII 151), como servidores de los dioses, y tutores de los hombres (cf. Max. Tyr. VIII 8) o ejecutores en ellos de los castigos divinos (cf. lo dicho por Plutarco respecto a los discípulos de Crisipo en *Quaest. Rom.* 51, 276 F-277 A y *Corp. Hermet.* XVI 20). Necesarios para el buen funcionamiento del mecanismo cósmico, ejecutan los castigos ejemplares de los dioses, individuales o colectivos, y hacen posible, por su mediación, el comercio entre los hombres y los dioses en las admoniciones oníricas y las demás variedades de la mántica (pitagóricos, estoicos).

Ahora bien, esta imagen orgánica de la demonología de los antiguos es un tanto engañosa o válida a lo sumo para los teorizantes del paganismo tardío. Los *daimones,* como todos los seres creados por la imaginación popular, tienen una personalidad muy poco definida. No cabe pensar que el vulgo los considerase a la manera platónica o neoplatónica como fieles servidores de los dioses, guardianes de los hombres, o instrumentos de la providencia divina. Una vez puesta en circulación la noción antropomórfica de *daimōn,* era lícito atribuir a esos seres invisibles y poderosos los mismos caprichos, los mismos afectos y odios que tenían los hombres. La esfera de su acción no quedaba delimitada por un sistema de relaciones universales como el de las leyes de la naturaleza, sino que se ampliaba o restringía *ad libitum,* deparando las más estupendas sorpresas y prestándose a portentos inauditos. Tanto más, cuanto que las almas de los muertos, de naturaleza espiritual también, mariposas salidas de la crisálida de sus cuerpos, se encuentran en el mundo intermedio entre la materia y los seres divinos, y conservan, aunque con una capacidad de acción, si en ciertos aspectos restringida, en otros mucho mayor, las mismas características que en vida tuvieron. Los grandes hombres, los reyes pode-

rosos, los esforzados guerreros, honrados por la posteridad como héroes, continúan velando desde su tumba o desde un lugar celestial por la prosperidad de su pueblo. Cuando propicios, su bendición colma de bienes a los vivos, cuando irritados contra los suyos o los enemigos, su cólera implacable se manifesta en calamidades de todo género. Asimiladas gradualmente a los héroes las almas de todos los muertos, su operatividad se manifiesta, aunque de forma más modesta, en el pequeño círculo de su mundo privado. Especialmente terribles son los espíritus de los muertos prematuros, de todos aquellos que sin cumplir la plenitud de su ciclo biológico han sido arrebatados a la vida de un modo brusco o violento: los niños, los adolescentes, las vírgenes sin casar, los fallecidos en accidente, los suicidas, los ajusticiados. Como si añorasen su envoltura corpórea, nostálgicos de una vida cuyo ciclo no pudieron satisfactoriamente cumplir, merodean en torno de sus cuerpos, en especial si permanecen insepultos, y se complacen en molestar o causar daño a los vivos. Por su amor a la vida estas almas están como contaminadas de adherencias materiales y constituyen el escalón más bajo del mundo de los espíritus. Sobre ellas, pues, pueden ejercerse las artes de los magos, los cuales en virtud de la fuerza coactiva de sus ensalmos consiguen ponerlas a su servicio en calidad de *paredroi.* De ellas y de los espíritus afines se pueden esperar también los más estupendos fenómenos de «posesión».

Esta rápida ojeada a la demonología de los antiguos, nos permite enfocar los diversos aspectos de la concepción demoníaca de la enfermedad y de su terapia por procedimientos mágico-teúrgicos. Y anticipándonos por razones de claridad de exposición a hechos que consideramos con mayor detalle en lo que sigue, vamos a dejar sentado de antemano que fundamentalmente son tres las vertientes que comporta:

a) la enfermedad es «enviada» o producida sin que se sepa cómo por un demon irritado.

b) se debe a una sacudida, a un golpe externo, o a una momentánea retención del paciente por parte de éste

c) deriva de la entrada real y permanente instalación del demon en el interior del enfermo o de una verdadera posesión de éste por una fuerza superior que altera, anula o suplanta su personalidad.

En el primer caso la actuación demoníaca no difiere de la actuación divina en los casos considerados anteriormente: Orfeo a quien dieran muerte las mujeres tracias, envía sobre el país una peste (Plut., *Con.* 45); el héroe Argos, castiga al rey Cleómenes por haber quemado un bosque sagrado con una locura que le impulsa al suicidio (Paus. III 3, 1 y 5). En ocasiones parece ser la presencia en un país de un demon maligno la causa de una epidemia, o la comparecencia en él de la epidemia personificada como demon maligno. El primitivismo de semejante confusión entre causa y efecto es obvio: el demon, la *kēr* y la enfermedad son aquí una misma cosa. Aunque de época tardía, es enormemente significativo al respecto un milagro de Apolonio de Tiana (Philostr., *Vit. Apoll.* IV 10). Llamado a Éfeso para curar una peste que asolaba a la ciudad, reunió a sus habitantes y les llevó al teatro, y lo que sucedió después, en las propias palabras de su biógrafo, fue lo siguiente:

> Allí parecía estar un viejo mendigando que cerraba los ojos artificiosamente, con una alforja en la que había un mendrugo de pan, vestido de harapos y con el rostro mugriento. Pues bien, tras colocar a los efesios a su alrededor, les dijo: «Coged cuantas piedras podáis y tirádselas al aborrecido de los dioses.» Los efesios se extrañaron de lo que decía, y consideraban que no estaba bien matar a un extranjero en tan lamentable estado, pues les hacía muchas súplicas y trataba de moverles a compasión. Pero Apolonio no dejó de exhortar a los efesios a perseverar y a no dejarle ir. Y cuando comenzaron

algunos a arrojarle piedras, el mendigo, que parecía estar ciego, les lanzó de repente una mirada y mostró sus ojos llenos de fuego. Los efesios reconocieron que era un demon y lo lapidaron de tal modo que se formó un montón de piedras en torno suyo. Al poco rato Apolonio les ordenó retirar las piedras para reconocer al bicho que habían dado muerte. Al quedar al descubierto, el mendigo que parecía haber sido blanco de sus pedradas había desaparecido, y en su lugar se vio machacado por las piedras un can parecido a los molosos, pero de tamaño análogo al del mayor león, escupiendo espuma, como los perros rabiosos. Por eso en el lugar donde fue lapidada la aparición se erigió la estatua del Apotropaico, a saber, la de Heracles.

Lo referido sirve para la comprensión de ciertos textos antiguos en los que la enfermedad se concibe como un demon, cuya presencia o asentamiento en un territorio produce los efectos devastadores de una epidemia. Sófocles llama a la peste que causa estragos en Tebas «demon terrible» *(Oed. R.* 28); y de démones o *kēres* —tan pequeña es la diferencia que puede establecerse entre una y otra categoría— cabría calificar a las «enfermedades que de día o de noche van y vienen de por sí *(automatoi)* entre los hombres mortales llevándoles males» (Hes., *Op.* 102), y al «dolor *(pemonē)* que errando de un lado para otro se asienta cada vez en alguien diferente» (Aesch., *Prom.* 275). La enfermedad en estos textos está caracterizada como algo semoviente, es decir, con voluntad propia, que viene y se va a su grado. Quizá hayan sido los dolores o las afecciones febriles recurrentes las que se prestaron a esta imagen de la alternativa «presencia» y «ausencia», tan gráficamente reflejada en el término «epidemia» (lit. 'presencia en el pueblo'), de las enfermedades, ora se las conciba a la manera de fuerzas impersonales, ora, como fue la tendencia progresiva para ciertas de ellas, a modo de démones personales. Un *locus classicus* son las palabras del *Filoctetes* sofo-

cleo, cuando dice que su dolencia «le llega» de cuando en cuando, una vez que ha terminado su vagar por todas partes *(Phil.* 758), y que se apodera de él el sueño siempre que se marcha (v. 766).

Concepciones semejantes de la enfermedad personificada como un genio maligno de ingrata presencia en la comunidad y recurrente aparición, se pueden atestiguar en la antigua Roma, en donde había consagrado un templo a la Fiebre (Plin., *Nat. hist.* II 15), y se invocaba a Marte en una antigua súplica para que mantuviera protegida a la ciudad de las enfermedades visibles e invisibles [18]. Se trata aquí de una vivencia demónica de la enfermedad, no de abstracciones personificadas como *Furor* (confróntese Verg., *Aen.* I 294; Ovid., *Amor.* I 235; Sen., *Herc. fur.* 96 ss.; *Oed.* 590), *Morbus* (Sen., *Oed.* 590) e *Insania* (Ovid., *Met.* IV 484) en los poetas.

4

EL EPHIALTĒS

Toda clase de enfermedad, pues, puede concebirse como castigo de un demon trascendente a ella, o como asentamiento en una comunidad o individuo de un demon encarnación suya. No obstante, hay ciertas dolencias que por sus propias características se prestan mejor a ser interpretadas como un encuentro personal entre un agente demoníaco y su víctima: los accesos febriles, los trastornos mentales y la epilepsia. Los estremecimientos y escalofríos propios de la fiebre elevada, las contracciones bruscas, las repentinas caídas del epiléptico, semejan en su sintomatología externa a sacudidas o arremetidas de alguien que se arroja sobre el hombre, lo derriba con su impulso, lo mantiene asido entre sus manos, lo agita o lo retuerce. Los movimientos del epiléptico, el revolverse del febril, dijéranse esfuer-

zos angustiosos de una lucha cuerpo a cuerpo contra un rival más poderoso e invisible. En los trastornos mentales, por otra parte, parece operarse una verdadera *alloiōsis,* una alteración o alienación *(allienatio)* de un individuo, cuyos modos habituales de producirse y expresarse se revelan tan cambiados, que semeja haber mediado en él una verdadera suplantación de su personalidad por la del otro ser distinto, desconocido e imprevisible en sus reacciones. Todo ello se presta, como es lógico, a una interpretación popular de estos fenómenos *sui generis.* Tan antigua como Aristófanes (cf. *Vesp.* 1037 y el escolio a ese lugar) es la concepción de la fiebre elevada —equiparable por el delirio que provoca a la pesadilla— como un demon que salta sobre el enfermo, según lo indica la misma etimología de su nombre *ephialtēs.* De cómo se representaría la imaginación popular a este demon maligno, se tiene un testimonio indirecto en la lengua, en la denominación de un tipo de mariposa, el *epialos,* que entra dentro del círculo onomasiológico del lepidóptero, al que los griegos daban el nombre genérico de *psychē,* «alma» [19]. El *ephialtēs* es un demon ctónico, un espíritu como las almas de los muertos, un súbdito de las divinidades subterráneas como Hécate o Plutón. Su acción sobre los hombres se concibe, según la lengua indica, a la manera de una acometida, tal y como la fiera se lanza sobre su presa, algo que con mayor claridad aún vamos a ver a continuación [20].

5

LA LOCURA

Nada mejor que la lengua para ilustrar las concepciones arcaicas griegas de los trastornos mentales, en los que, como es natural, no establecieron las finas distinciones de la moderna psiquiatría. El estado de normalidad psicológica lo caracteriza el griego

como la conservación de las *phrenes (praecordia)* en los adjetivos *sōphrōn (saophrōn)* y en los abstractos *phronēsis* y *sōphrosynē*. Frente a este estado, tan expresivamente designado por el castellano «cordura» (es decir, posesión del *cor,* del corazón como sede de la mente), los trastornos psicológicos se caracterizan como privación, pérdida o salida. Frente al *sōphrōn,* el hombre que «conserva la cordura», está el *aphrōn,* es decir, quien no la tiene. Al *emphrōn* u hombre que está en sus *phrenes* se opone el *ekphrōn,* el que está fuera de ellas. El cuerdo, el sensato, lo caracterizaría Aristóteles en términos de reposo y permanencia como *emmenetikos,* es decir, el que permanece en su sano juicio, en contraposición al *ekstatikos,* al que «se sale», se pone fuera de él. Los griegos, por lo demás, distinguieron perfectamente entre locura y oligofrenia, para la que reservaron el término *mōria* y a las veces el de *anoia,* «falta de reflexión». En cuanto al término *mania,* que designa a partir del siglo v de un modo genérico la locura, se ha de señalar un parentesco etimológico con *mainomai,* «enfurecerse», y con *menos,* que en los poemas homéricos designa el ardor guerrero, el furor combativo. En su origen, pues, *mania* designa la manifestación psicopática más evidente, la del arrebato furioso.

Junto a estos términos hay otros que reflejan de algún modo cómo concebirían los griegos el proceso conducente al estado de pérdida de las *phrenes.* Unos cuantos parecen aludir a un golpe externo que provocaría la salida del alma de las *phrenes,* o la expulsión de éstas, tal como el desmayo o pérdida de conocimiento era concebido (según lo indican los términos *lipothymia, lipopsychia)* como un abandono pasajero del hálito o principio vital del cuerpo *(psychē, thymos).* Loco se dice en la *Odisea* (XVIII 327), *phrenas ekpepatagmenos,* «golpeado en las frenes», con una expresión perifrástica resumida en el compuesto *phrenoplēgēs* de Esquilo *(Prom.* 876, 1053). La misma noción subyace a *apoplēktos,* «el golpeado hasta salir de sí» (el *knock out* del actual

boxeo), que unido a *aphrōn* y *mainomenos* se encuentra en un pasaje demosténico (XXI 143), y también a los abstractos *ekplēxis, apoplēxia* (explicados por los lexicógrafos antiguos como *anoia* y *mania)* y a *paraplēx,* «el desviado por un golpe». La concepción de la locura reflejada por este grupo de términos, quizá el más antiguo, es, por decirlo así, puramente traumática. Un golpe violento en el cuerpo causa una herida; un golpe en las *phrenes,* una herida en el alma, la cual, por su mismo carácter de «soplo», no puede resentirse de la misma manera que la materia corpórea y se esparce fuera del lugar donde se encuentra condenada (los pulmones), tal como, podríamos decir por poner un ejemplo, se dispersa el humo de un manotazo. El loco, en última instancia, es un «tocado», lo mismo que el herido en la guerra, el alcanzado por las flechas de Apolo, o quien por contacto ha contraído el miasma de un morbo. Tan sólo parece mediar una diferencia fundamental: un golpe en las *phrenes* invisibles tan sólo lo puede dar un ser sobrenatural, un dios o un *daimōn: daimonioplēktos* «golpeado por un *daimōn*» es un término que aparece en los papiros mágicos *(PGM* XII 281) y en Ptolomeo (página 448).

Otro grupo de términos refleja asimismo una concepción mecanicista de los trastornos psíquicos, el de aquellos que se sirven de verbos de movimiento en voz pasiva, lo que presupone la producción de éste por un agente exterior y el moverse del sujeto en una dirección que no sería la esperada normalmente de él. Así *parakineisthai,* «ser movido a un lado», para indicar el desvarío de la mente, y compuestos como *theophorētos, theophoroumenos,* «llevado por un dios». La locura, desde la perspectiva de sus manifestaciones más visibles, sería concebida como un ser empujado o llevado por un impulso exterior en direcciones que no son las habitualmente seguidas por el común de los hombres. Hasta aquí, pues, no predomina la idea de posesión, sino la de un contacto con una fuerza sobrenatural externa.

La noción de posesión, empero, es muy visible en un con-

junto de compuestos con el adjetivo verbal —*lēptos,* «cogido», y una serie de nombres de dioses en su primer elemento: las Ninfas *(Nympho—),* Deméter *(Mētro—),* las Musas *(Mouso—),* Pan *(Pano—),* Febo *(Phoibo—),* la Luna *(Selēnio—),* la Magna Mater *(Mētro—).* Todos ellos se delatan como más recientes que los anteriores, y hacen referencia a determinados estados extáticos en relación muy directa con la religiosidad o el culto de ciertas divinidades. Los que quizá corresponden al estrato más antiguo son los formados sobre nombres de divinidades campestres: las Ninfas y Pan [21]. De cómo una vivencia religiosa campesina en plena naturaleza (epifanía de las Ninfas o Pan) pudo transformarse en Hesíodo [22] en el nacimiento de una vocación poética y sentirse como «inspiración» por las Musas Piérides, nos hemos ocupado en otro lugar. Aquí sólo nos interesa señalar cómo la imaginación de los campesinos abundaba en relatos de uniones amorosas de las divinidades campestres con los pastores, de raptos para explicar desapariciones inexplicables de otro modo, de «posesión» para dar cuenta de enloquecimientos súbitos o de la merma de las facultades mentales. Sobre este estrato popular, con la cooperación del culto de Dioniso y de la mántica apolínea que familiarizaron a los griegos con los estados extáticos, se difundió la interpretación de éstos como una inhabitación de la divinidad en el hombre, como un «en-diosamiento». Pero nótese bien que este estado de desarreglo psicopático que los griegos denominaron *enthousiasmos,* o *theiasmos,* está en un principio en relación directa con experiencias religiosas cuyo alcance nos es imposible precisar [23]. Los griegos de la época clásica no tenían, ni mucho menos, por posesión divina cualquier manifestación psicopática, sino sólo una esfera de ellas muy concreta. Hay que llegar al paganismo tardío y a la elaboración de una compleja demonología para encontrarnos con la concepción generalizada de la locura como *daimonismos* o posesión demoníaca. En efecto, los griegos distinguieron entre una locura humana y una locura divina. Demócrito es el primero en hablar del *enthousiasmos* del poeta (fr. 17)

y de la *physis theiazousa,* es decir, poseída de un dios, de Homero (fr. 31). Empédocles *(Test.* 98) distingue dos tipos de manía, una *ek katharmatos tēs psychēs,* es decir, producida por una impureza del alma, y otra debida a causas corporales [24]. El sofista Antífonte reconoce implícitamente la existencia de una locura divina en el éxtasis mántico, al definir la adivinación en un sentido racionalista como «la conjetura de un hombre en sus cabales» *(anthrōpou phronimou eikasmos* A 9; B 78 D.-K.). Eurípides igualmente reconoce una locura divina al hacer declarar a uno de sus personajes que Fedra, apasionadamente enamorada del joven Hipólito, está *entheos,* es decir, inhabitada por un dios, ya sea éste Pan, Hécate o los venerables Coribantes *(Hippol.* 141 ss.). Pero es, sobre todo, Platón quien en el *Fedro* consagraría la división entre una locura propiamente dicha *(orthē mania)* y una locura divina *(theia mania)* que clasificaría según sus diversos orígenes y efectos en «mántica» *(mantikē),* iniciatoria *(telestikē),* poética *(poietikē)* y amorosa *(erōtikē).* Las divinidades que la provocarían, como carisma singular, en sus elegidos serían respectivamente Apolo, Dioniso, las Musas y Eros. La manía divina, la verdadera posesión en suma, quedaría fuera de lo psicopático, como con mayor énfasis recalca Plutarco *(Amat.* 16), aunque con una importante salvedad que nos viene a demostrar la difusión de la demonología en su época. Para Platón la locura propiamente dicha es un estado patológico del alma *(hexis phaulē tēs psychēs),* producido en ella por ciertas disposiciones *(manikai diatheseis),* que es preciso eliminar para restaurar la cordura *(Leg.* VII 790 E). La curación del alma viene a ser, según eso, una *katharsis,* una supresión de la parte maligna que hay en ella *(Soph.* 227 D) y sólo puede correr a cuenta del filósofo y operarse por medio de la palabra *(Lach.* 185 E, *Protag.* 312 B, *Charm.* 157 A, cf. Democr. fr. 31., Aesch., *Prom.* 382). En cambio, en Plutarco la locura morbosa *(mania nosōdēs)* no sólo procede de causas corporales, sino también de un mal espíritu. Frente a ella hay una «pasión entusiástica» *(enthousiastikon pa-*

thos) que depende de una inspiración venida de fuera *(epēlys epipnoia),* tanto en su variante mántica, como báquica, producidas respectivamente por Apolo y Dioniso [25].

En la concepción de la locura como posesión por un espíritu, interviene un concepto materialista de éste como *pneuma,* es decir, como un flúido ventoso que puede penetrar e instalarse en el interior de la víctima, lo que tan sólo es factible hacer a través de sus orificios naturales, especialmente la boca. Fenómenos como el ventriloquismo y la aerofagia pudieron deparar un punto de partida a esta manera de enfocar los hechos, según ponemos de relieve en otro lugar (p. 333). La confusión cada vez mayor entre los *daimones,* los seres ctónicos y los espíritus de los muertos se prestó a elucubraciones imaginativas tan curiosas y absurdas como éstas que aparecen en la vida de Apolonio. Una vez acudió a él una pobre madre a exponerle su problema:

> De este hijo mío, tan bien parecido, está enamorado el demon y no le permite ni tener razón, ni ir a la escuela a aprender el manejo del arco. Por el contrario, lo desvía a lugares solitarios y el niño ni siquiera tiene su propia voz, sino que habla en tono grave y hueco, como los hombres, y mira con ojos que no son los suyos. Por todo ello lloro y me araño las mejillas, y le amonesto a mi hijo cuanto es natural, pero él no me reconoce. Pensando yo venir hacia ti, a lo que me decidí incluso el año pasado, el demon se descubrió a sí mismo tomando como máscara a mi hijo, y me dijo que era el alma de un individuo que murió hace tiempo en la guerra. Cuando murió estaba enamorado de su mujer, pero como ésta agravió su lecho casándose con otro a los tres días de haber fallecido, aborreció el amor de las mujeres, y se introdujo dentro de este niño. Me prometió que si no os le denunciaba, le haría al niño muchos beneficios. Yo me dejé influir ante eso, pero me lleva ya mucho tiempo dando largas, es el único que manda en casa, y no tiene intenciones honradas ni sinceras (III 38).

Un caso similar ocurrió en Atenas, donde había un joven desvergonzado que se reía estrepitosamente o se echaba a llorar sin aparente motivo y conversaba consigo mismo. A la agudeza del estupendo Apolonio no le pasó inadvertido que los aparentes impulsos juveniles del mozalbete eran las manifestaciones de un demon. Apolonio le conminó a salir del cuerpo del joven y a que diera una inequívoca prueba de su partida. El demon señaló una estatua cercana y advirtió, como así fue, que la derribaría al abandonar su víctima (IV 20).

La locura, pues, como morbo divino o es un castigo divino impuesto por divinidades superiores, o es una posesión por ciertas de ellas como Hécate, los Coribantes, y sobre todo las Ninfas y Pan. Paulo Egineta (*Epitom.* 120 K) transmite una creencia que no es sino una variante de la del aojamiento: los que veían en una fuente la imagen de una Ninfa (*nympholēptoi, lymphatici*) quedaban para siempre locos. Correlativamente quien veía al lobo quedaba como atónito para el resto de sus días («alobado» se dice todavía en ciertas zonas de Castilla al hombre ensimismado y tardo de reacciones). Pero que la acción de las Ninfas se estimaba también una verdadera posesión entusiástica, lo indica un pasaje de Platón (*Phaedr.* 241 E). En época tardía por *daimonismos* se entendía toda una gama de conductas psicopáticas, ya que los démones, como refleja bien Babrio (*Fab.* 63, v. 7 ss.), se van degradando progresivamente en las creencias del vulgo hasta convertirse todos ellos en seres malignos. En cambio, según advertimos, no existe una divinidad Locura cuya posesión diera cuenta de los trastornos mentales. Personificada, Manía aparece en algunas pinturas cerámicas como creación individual de los artistas, y hay que llegar a un autor tan tardío como Quinto de Esmirna para verla convertida en una de las Erinias (V 451 ss.).

6

LA EPILEPSIA

Pasemos ahora a considerar brevemente la concepción popular de la epilepsia, enfermedad que los griegos asociaron también estrechamente a los dioses. Entre los diversos nombres con que se la designó en la Antigüedad greco-latina [26] ninguno es tan expresivo como el de «enfermedad sagrada», *hierē nousos* (por primera vez en Heráclito 22 B 46 D.-K. y Hdt. III 33), *morbus sacer, divinus, lues deifica,* que la pone en relación directa con los dioses. En griego el adjetivo *hieros,* como en latín *sacer,* se aplica a todo aquello que más o menos directamente pertenece a los dioses o permite ver una manifestación de su poder sobrenatural. La ambivalencia del término se pone de relieve en la fórmula penal latina *sacer esto,* con la que se consagraba a las divinidades infernales a una persona, eximiéndose, por no pertenecer ya al mundo de los vivos, de responsabilidades a quien atentara contra su vida. Lo que corresponde a los dioses recibe de lleno la potencia divina, ya sea un carismático favor, ya sea un terrible castigo. Lo sagrado, pues, se substrae al radio de acción de los humanos; es, en suma, para expresarnos con un término de la moderna antropología, tabú. Pues bien, el adjetivo que califica en los más antiguos textos a esta enfermedad nos introduce de lleno en ese mundo de vagas representaciones entretejidas en torno a la manifestación de una fuerza sobrenatural, a esa mixtura de asombro, reverencia y temor que los estudiosos de la fenomenología religiosa sitúan en la raíz misma del origen de la religión. Los propios griegos de la época ilustrada, cuando por primera vez en la historia se planteó racionalmente el problema de las causas de este mal, no sabían a ciencia cierta la significación del adjetivo «sagrado» en su especial refe-

rencia a esta enfermedad. El autor del *De morbo sacro* parece entenderlo desde un punto de vista genético cuando polemiza contra el vulgo afirmando que no hay enfermedades sagradas ni profanas, ya que en un sentido lato todas las enfermedades y todos los procesos naturales serían también sagrados, por cuanto que nada en el acontecer cósmico se substrae a la dirección divina. No obstante, no se le escapa que la denominación arranca del estupor del vulgo ante un fenómeno que rebasa su natural capacidad de comprensión, que procede en suma de su modo religioso de vivenciar hechos aparentemente portentosos (VI 357, Littré). Ensayos de dar una explicación racionalista a la denominación se hicieron repetidas veces a lo largo de la Antigüedad ora que se estimase que se debiera a tener su sede la dolencia en la cabeza, el *sacrum templum... animae,* ora por la magnitud de ésta y ser sagrado todo lo grande, ora porque la enviaba una divinidad o porque el enfermo había cometido un pecado contra Selene (cf. Plat., *Tim.* 85 A-B, Apul., *Apol.* 50, Cael. Aur., *Morb. chr.* 1, 4, Aret. III 4). Desde un punto de vista histórico-cultural es la última de estas interpretaciones, la de Areteo, la que mejor se ajusta a los hechos. Genéticamente la epilesia —denominación que desde el s. v prevalece y hace referencia a un asimiento externo por alguien, a una posesión— es una enfermedad divina por proceder directamente de los dioses. Desde un punto de vista subjetivo arranca de un pecado, de una falta consciente o inconsciente del individuo, como se demuestra en los procedimientos catárticos —purificaciones rituales con sangre, análogas a las vigentes en los homicidios— que se empleaban para su curación. El epiléptico es un hombre que ha contraído, sin que ni él mismo ni los demás sepan cómo, un miasma que lo pone al margen de la sociedad, que hace de su persona una víctima, en el sentido ritual de pertenencia exclusiva, de divinidades temibles. El trato con él contamina, su misma presencia es un omen del mal agüero, para evitar la transferencia del mal que comporta es preciso recurrir a prácticas apotropaicas.

Existe una documentación lo suficientemente amplia y detallada

para poderse formar una idea del tormento que era la vida del epiléptico en el seno de una comunidad que lo rechazaba por inmundo, de su complejo de culpabilidad, de su sentimiento de oprobio y de vergüenza. Por temor a emitir involuntariamente sus excrementos, cuando sentía los síntomas del ataque, huía a un lugar retirado y se cubría la cabeza con el manto, tal como era la costumbre de los moribundos en sus últimos estertores, según informa el autor del *De morbo sacro (Corp. Hipp.* VI 382, 19 ss.). Si alguien tropezaba con él de camino, escupía para repeler el demon maligno que acosaba al epiléptico, según Teofrasto *(Char.* 16) y Plinio *(Nat. Hist.* XXVIII 35). A la misma razón obedecía el evitar compartir con él la mesa para eludir todo contagio (Apul., *Apol.* 44, 11). Del íntimo sentimiento de vergüenza del enfermo, cuando se percataba de que no tenía curación, habla Areteo (III 4), por no mencionar las regulaciones legales que invalidaban la compraventa de esclavos, en caso de descubrirse que estaban afectados de este mal (cf. Hyperid. 5, 15; Plat., *Leg.* XI 961-A-C).

Algunos de los tabúes sociales mencionados permiten colegir que la epilepsia, desde finales del s. IV, la concebía el vulgo como la posesión por un espíritu impuro que se introducía por el orificio bucal en el cuerpo. Como posesión también la interpretaron los Padres de la Iglesia que en sus ataques vieron la manifestación externa de la acción interior de un espíritu impuro, que, a diferencia del que operaba en los ventrílocuos *(engastrimythoi, pythōnes),* no hablaba, ni oía, por cuanto que mientras duraba el ataque se revelaba sordo por completo a las conminaciones del exorcismo. Los epilépticos son confundidos con los posesos de toda índole: son *daimonizomenoi* «endemoniados», *selēniazomenoi, lunatici, energoumenoi.* Decisivo para el enjuiciamiento de la epilepsia en el cristianismo primitivo es un comentario a San Mateo 13,6 de Orígenes [27] que no se diría salido de la pluma de hombre tan culto:

Los médicos pueden muy bien aducir causas naturales, en su creencia de que no es un espíritu impuro en el lugar sino un síntoma somático: y en sus explicaciones naturales pueden decir que se mueven las partes húmedas de la cabeza por cierta simpatía con respecto a la luz lunar que tiene una naturaleza húmeda. Nosotros, en cambio, los que tenemos fe en el Evangelio, creemos que esta enfermedad procede de un espíritu impuro, mudo y sordo, cuya acción interior es visible en los pacientes (*PG* XIII 1105 C-1108 A).

7

GENERALIZACION DEL DEMONISMO

Si en los documentos más antiguos la fronteɪa entre dinamismo y demonismo es fluctuante, y sólo parece estar atestiguada claramente la primera concepción en cierto tipo de dolencias —terrores nocturnos, sonambulismo (cf. Hippocr. *De morb. sacr.* 1 VI 362 L.), accesos febriles, afecciones psicopáticas, epilepsia— a partir del s. I la interpretación demoníaca de todo tipo de enfermedad gana terreno. Plinio (*Nat. hist.* II 15) atribuye el reparto de vicios y virtudes entre las diferentes divinidades a la debilidad de la naturaleza humana, que crea esas divisiones por el deseo de recurrir a aquello que más necesita en un momento dado. En el número de dichas abstracciones «numinosas» están no sólo las diversas clases de pobladores del infierno, sino también la enfermedades y las epidemias. El temor, el tímido deseo de tenerlas aplacadas sería el origen de esas personificaciones o divinizaciones, de esos *nomina et numina,* como *Febris,* a quien se consagró un templo en el Capitolio.

El aserto de Plinio, el de un hombre que rechaza estas falsas

muestras de religiosidad, atestigua claramente la «demonización» de las dolencias incluso en época anterior a la suya. Mucho más tajante es Plutarco, que en su caracterización del hombre supersticioso pone el atribuir toda indisposición corporal a los «golpes de un dios o al ataque de un demon». La concepción sobrenatural del morbo físico se conjuga en el supersticioso con un íntimo complejo de culpabilidad, y con una manera de vivenciar la enfermedad como expiación que se aproxima al modo que tenía Elio Aristides de vivir las suyas como prueba (p. 55).

No sólo en los ámbitos judeo-cristianos, donde cabe contar con influjos orientales directos, sino hasta en los propios círculos paganos, la creencia en los démones se extendía. Bien es verdad que Plutarco sólo tiene en cuenta aquí al *deisidaimōn* a cuya conducta contrapone la del ateo, que, cuando se siente enfermo, «computa y recuerda sus excesos en la comida y en la bebida, su falta de orden en el régimen de vida, el exceso de fatiga o los cambios desusados de aires o de lugares». Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cuál sería en análoga coyuntura la actitud del *eusebēs* o piadoso? Edelstein[28] se imagina que Plutarco presupone que sería la misma que la del ateo. Y quizá tenga razón en lo que a la *arrière-pensée* de la composición se refiere. Pero téngase en cuenta que en este mismo opúsculo, Plutarco, define la piedad en el sentido aristotélico como el justo término entre dos extremos, uno por defecto, la *deisidamonia* o temor exagerado de los «démones», y el otro, por exceso, el ateísmo, o negación total de lo divino.

En consecuencia, de atenernos al tenor de la definición, sería menester concluir que el hombre piadoso adoptaba en tales casos una postura intermedia, harto ambigua, que, según el estado de ánimos o la gravedad de la dolencia, haría inclinarse peligrosamente el fiel de la balanza hacia el platillo de la superstición. Entonces, como ahora, cuando los enfermos perdían la confianza en el médico, recurrían a los buenos oficios de los magos, curanderos o intérpretes de sueños. Los que tienen la desgracia de estar aquejados de una larga dolencia, dice Diodoro «cuando no salen mejor

librados por seguir los tratamientos de los médicos, se refugian en los sacrificadores y adivinos, y algunos hasta admiten encantos y toda clase de amuletos» (fr. XXX, 43 Dindorf). El propio Plutarco apunta a lo mismo en otro de sus opúsculos morales, enumerando las purificaciones, los amuletos y los ensueños entre los remedios empleados, aparte de la medicación normal, por los enfermos crónicos (*De fac. quae in orbe lun. app.* 920 B). A nadie se le escapa que una conducta semejante es propia del hombre que admite la existencia y operatividad de seres y fuerzas sobrenaturales, no del ateo, que sólo reconoce causas materiales y los azares de la *tychē.* Y si hasta los hombres de gran carácter y fe dudosa en las creencias de la tradición, como un Pericles (cf. Plut., *Per.* 38), llegado el caso, acudían a los auxilios de la magia, ¿qué no harían los hombres de acendrada religiosidad, como pudiera ser un Nicias? Paradójicamente, Edelstein [29], pese a sostener que tanto los médicos como el vulgo compartieron la noción de la enfermedad como efecto de causas naturales hasta el ocaso del mundo antiguo, recoge estos mismos hechos y, por añadidura, señala que comportamiento semejante no se confinaba a las clases bajas de la sociedad, sino que era general, citando los ejemplos de Bión (Diog. Laert. IV 54) y de Cleómenes (Plut. *Apophth. Lac.* 223 E). ¿Por qué entonces suponer gratuitamente que el comportamiento del hombre piadoso en punto a su actitud como enfermo se asemejaba más al del ateo que al del supersticioso? La asunción de Plutarco al contraponer la actitud de este último a la del ateo no es, como interpreta Edelstein, que el *eusebēs* se comporta con la misma serenidad que éste, sino la de que *así* es como debe comportarse en caso de enfermedad. No olvidemos que el opúsculo de Plutarco tiene una intención moralizante y va dirigido a un público especial. Los lectores a quienes pretende transmitir una enseñanza no son sin duda ni los ateos, que estimarían ociosos sus razonamientos, ni los supersticiosos empedernidos a los cuales no les harían mella alguna, sino las buenas gentes que no eran ni lo uno ni lo otro, la enorme masa de devotos creyentes.

De ellos precisamente se podía esperar que en determinadas circunstancias rebasasen el límite de lo permisible e incurriesen en prácticas supersticiosas reprobables. Al igual que ciertos sacerdotes católicos de hoy día, cuando alaban ante la injusticia social imperante los logros del comunismo, les pone Plutarco, hombre de firmes convicciones religiosas, a sus contemporáneos como ejemplo el sereno comportamiento de los ateos, y no precisamente porque sienta hacia ellos la más mínima simpatía, sino por parecerle su actitud en este respecto más digna y eficaz. Tal como llega a decir en su momento, poniéndose curiosamente en el caso de los dioses, que es preferible negar en absoluto su existencia a imaginárselos como se los imaginan algunos. Al menos él perdonaría más a gusto a quien dijese que Plutarco no existe, que al que afirmase que era de condición tan afrentosa.

Volviendo a lo nuestro, el *De superstitione* no es indicio solamente de una existencia limitada de creencias y prácticas supersticiosas en época de Plutarco, sino de una alarmante difusión de las mismas. De lo contrario, una obra de intención general como ésta carecería de sentido. Entre ellas, sin duda, estaba la concepción «demoníaca» de la enfermedad y su correspondiente terapéutica.

Parece ocioso insistir en este punto después de lo dicho en páginas anteriores sobre las actuaciones maravillosas de un Apolonio de Tiana, aproximadamente contemporáneo de Plutarco, o de recordar someramente el *Philopseudēs* de Luciano de Samósata. No obstante, nos detendremos un poco sobre los textos que le inducen a Edelstein a creer que «fueron los cristianos y los judíos quienes propagaron estas ideas al final de la historia griega y romana como habían hecho los persas y los caldeos en un principio» [30]. Fundamentalmente son: los argumentos del *De morbo sacro,* una alusión al médico Posidonio (cf. Philostorg. *Hist. eccl.* VIII 10), un comentario de Estéfano a *Los pronósticos* de Hipócrates *(Schol. in Hippocr. et Galen.* I 71 ss. Dietz), y la polémica contra los gnósticos de Plotino *(Enn.* II 9, 14). Todos estos auto-

res, separados cronológicamente por un milenio de distancia, niegan terminantemente que la epilepsia, la locura y las enfermedades en general procedan del influjo o de la actuación directa de un demon sobre el enfermo. A esto Edelstein añade el *argumentum ex silentio* de las escuelas filosóficas, platónicos, aristotélicos, estoicos, escépticos que no atribuyen a los démones la responsabilidad de las enfermedades. Ahora bien, lo que en rigor se deduce de estos testimonios es tan sólo que tanto los médicos como los filósofos discrepaban en este punto concreto de las opiniones del vulgo, al menos de las de ciertos estamentos sociales. De lo contrario, ¿qué objeto hubiera tenido la polémica del autor hipocrático y qué le habría empujado a decir a Posidonio, un médico del s. IV d. C., que la locura no era causada por ningún demon? Se impone, pues, reconocer un neto divorcio entre las concepciones de las clases cultas y las del pueblo ignaro y la tenaz pervivencia de éstas a lo largo de los siglos, contra el viento y la marea de las persecuciones oficiales y los embates de la ilustración. La optimista apreciación de Edelstein de que «el intento moderno de hallar magia en todos los siglos de la historia de Grecia no es convincente», y de que el material allegado por Hopfner [31] demuestra que su influjo en la vida griega no fue importante antes del s. III a. C., no se ajusta a los hechos. El carácter selectivo de nuestras fuentes para las grandes épocas de Grecia se presta a forjarse una imagen idealizada de lo que en realidad fue la mentalidad general del pueblo llano griego. Los capítulos anteriores de este libro deshacen cumplidamente este espejismo. Pero hay todavía más: el testimonio explícito del autor del *De morbo sacro* sobre los promotores y difusores del concepto demónico de la enfermedad. «Los primeros en atribuir un carácter divino a esta dolencia (*scil.* la epilepsia) parecen haber sido hombres de la misma calaña que los magos, los purificadores, los charlatanes y los impostores de hoy en día.» En todas las épocas cocieron habas: Posidonio se hubiera podido expresar, y lo mismo Luciano, en términos análogos [32]. No es necesario acudir al influjo directo de

persas y caldeos en la Antigüedad tardía a través del judaísmo y del cristianismo para justificar la amplia difusión de ciertas actitudes mentales. Antes bien, es preferible, imaginar una evolución convergente de las creencias populares y obligado, en todo caso, reconocer la existencia en el Imperio Romano de un caldo de cultivo espiritual idóneo para el progreso arrollador del demonismo. El propio hecho de que los romanos del temple de un Juvenal les imputaran a los griegos el ser los fautores de todo género de supersticiones y el de que los griegos, a su vez (cf. Plut., *De superst.* 166), les echaran las culpas a los bárbaros, viene a demostrar la difusión a uno y otro lado del Mediterráneo de cosas calificadas por las *élites* cultas de primitivas y vergonzosas. Se impone, pues, suponer que el abismo de mentalidad que se abría entre las minorías cultivadas y el vulgo, a pesar de los esfuerzos de los filólogos para demostrar lo contrario, fue en todo momento mucho mayor que el que hoy separa a los hombres cultos de la gran masa.

Paradójicamente, sin embargo, es Plotino, el padre espiritual del neoplatonismo, quien refuta con más sólidos argumentos la vaga noción demónica de la enfermedad de la secta gnóstica:

> Cuando dicen —razona— que se purifican de las enfermedades, si afirmaran que lo hacían gracias al comedimiento y al régimen moderado de vida, como afirman los filósofos, tendrían razón. Pero el caso es que dan por sentado que las enfermedades son seres demoníacos y van diciendo que tienen la capacidad de extraerlas con sus fórmulas. Con esta pretensión tal vez puedan parecer más venerables al vulgo que admira los poderes de los magos, pero lo que ciertamente no pueden hacer es convencer a los hombres sensatos de que las enfermedades no tienen su causa en el cansancio, en el exceso o en la falta de algo, en la putrefacción o, en una palabra, en los cambios de origen interno o externo. Lo demuestran así los métodos que se emplean para su curación. En efecto, cuando el

> vientre se mueve, o se administra un medicamento, la enfermedad baja y sale fuera. A veces se cura con una extracción de sangre o con la falta de alimentos. Se ha de suponer, pues, que el demon se consume de hambre, o sale fuera de golpe, o que se queda dentro. Ahora bien, si se queda dentro, ¿cómo estando dentro del individuo ya no está enfermo éste? Si sale, ¿por qué sale?, ¿qué le ocurre? ¿Acaso se alimentaba de la enfermedad? En ese supuesto, la enfermedad era algo distinto del demon. Además, si penetra donde no hay ninguna causa de enfermedad ¿por qué el individuo no está siempre enfermo? La causa de la misma se basta sin necesidad de nada para producir la fiebre. Pensar que cuando se da la causa se presente inmediatamente junto a ella el ser demoníaco, es ridículo. (*Enn.* II 9 14.)

La refutación de Plotino, según se ve, se basa en lo que modernamente llamamos economía de hipótesis: visto que las causas naturales enumeradas por los médicos explican la génesis y desarrollo de la enfermedad, es superfluo admitir junto a ellas otra causa adicional cuya función en el proceso no está clara. Que las enfermedades obedecen a causas naturales no es un supuesto, sino un hecho de experiencia comprobado por su curación por procedimientos naturales, purgas, sangrías, dietas. La concepción demoníaca de la enfermedad procede, a lo que con su razonamiento pretende hacer ver Plotino, de un confusionismo mental impropio de un hombre medianamente acostumbrado a discurrir. Porque, una de dos, o el demon mismo se identifica con la dolencia, en cuyo caso no se explica bien cómo el «poseso» no se halla enfermo constantemente, o es la causa de ésta, lo que debe excluirse por pura economía, ya que en rigor no sería una causa exclusiva, sino una concausa cuya relación con las otras causas naturales no se acierta a comprender.

La argumentación de Plotino es decisiva cuando se tiene de la naturaleza del *daimōn* un concepto tan espiritualizado que excluya

toda relación con la materia. Cuando se admiten diversos grados de materialidad y de espiritualidad en los démones, cuando se cree en su *empatheia* (p. 257), pierde mucho de su fuerza. Concebidos a la manera implícita en la justificación porfiriana del ayuno que comentamos en otro lugar (pp. 338-9), sería posible argüir que, efectivamente, es un absurdo imaginar que el demon pueda nutrirse de la enfermedad, pero ya no lo es decir que lo hace con ciertos alimentos ingeridos por el hombre. ¿Y quién negaría que una acción semejante produciría, a la manera de la tenia, disturbios funcionales en el hombre que terminarían con el debido cambio de dieta? ¿Quién podría rebatirle a un demonista convencido, si sostenía que en ese último caso el demon abandonaba a su víctima para ir en busca de otra que le ofreciera condiciones ecológicas más idóneas? Pero, especulaciones aparte, por lo demás hoy día harto ridículas, el texto de Plotino deja fuera de dudas el hecho de que el empleo de la terapia verbal expulsatoria *(exorkismos)* por parte de los gnósticos y de los magos, si condenado como impostura por los hombres sensatos, era tenido al menos en gran respeto por el vulgo. Pero ayer como hoy ¿qué porcentaje de gente sensata habría?

PARTE SEPTIMA

TERAPEUTICA
Y
PROFILAXIS EXPULSATORIA

1

LA TERAPEUTICA ACUSTICA

Si la enfermedad se concibe como un ser monstruoso de imprecisos contornos, de tan cambiante forma como varios son los síntomas en que se manifiesta, si la enfermedad, en suma, pertenece a la ralea del demon efesio lapidado por consejo de Apolonio, es obvio que los procedimientos empleados para su erradicación serán complejos y drásticos. Las proporciones catastróficas de una epidemia exigen los esfuerzos aunados de todos los miembros de una colectividad para que el mal pueda definitivamente conjurarse. Los hombres con la estrecha colaboración de sus divinidades protectoras deben luchar solidariamente contra un enemigo falaz sin escatimar los recursos que la religión, la magia y la empiria han puesto en sus manos. Toda clase de rogativas y preces a los dioses, de ritos catárticos, de fórmulas comminatorias, de prácticas transferenciales o apotropaicas se pondrán en juego para rechazar la acometida de algo frente a lo cual los individuos aislados se sienten impotentes. La misma índole demónica de la enfermedad, excluye en cierto modo su destrucción: a lo más que pueden aspirar los hombres es a ahuyentarla por todos los medios conocidos —gritos, amenazas, cánticos, conjuros, danzas frenéticas— fuera del territorio donde está asentada la comunidad. La táctica que se pondrá en juego contra ella será muy parecida a la de una expedición comunitaria de caza contra una fiera peligrosa oculta

en la espesura: tal como los gritos o los ruidos producidos por los instrumentos de percusión de los ojeadores levantan la pieza agazapada, el estruendo ritual de la comunidad hace salir de su guarida al morbo epidémico, al demon maligno de la plaga.

Frazer refiere una costumbre de Chota Nagpur en Bengala para la expulsión anual fuera del territorio de la enfermedad: el pueblo entero armado de estacas recorre de noche el lugar en su busca, produciendo un ruido infernal, «a fin de que no pueda permanecer escondida en ninguna parte» [1]. Pues bien, algo parecido encontramos en la base de lo que habría de ser, andando el tiempo, una especie de meloterapia dentro de la secta pitagórica y de sus continuaciones en la época tardía. Por una noticia de Plutarco (*De musica* 1146 C) sabemos que Taletas fue llamado a Esparta con ocasión de una peste para conjurarla con su música. Deubner [2], poniendo en relación esta referencia con otra del mismo autor (*ibid.* 1134 C), según la cual se consideraba a Taletas como compositor de peanes, y otra de Estrabón (X 4, 18) que nos informa de que este género era tenido en Esparta como una importación de Creta, sugirió que los cantos entonados por Taletas en aquella ocasión era peanes. El peán sería en su origen un canto salutífero, un *Heilsang* [3], acompañado de danza, como parece indicarlo además el vivo ritmo de las piezas del género conservadas de época posterior. Creta, la patria de Epiménides, habría sido la primitiva cuna de ritos catárticos y de cantos curadores en cuya ejecución entraba como elemento esencial la danza. Los primitivos peanes serían de índole orgiástica y muy parecidos a los cantos y danzas de los chamanes en los que palabra, música y movimientos corporales se conjugan con una finalidad religioso-medicinal. Otra prueba en favor de esta hipótesis reside en el hecho de localizar la tradición en dicha isla a los Curetes, que con sus danzas y con el estruendo producido con los golpes de sus armas impidieron que Crono oyera los lloros del niño Zeus. La similitud entre los Curetes y los Coribantes, que no les pasó inadvertida a los propios griegos, plantea el problema del primitivo significado de

sus danzas y cantos. Rito protector del nacimiento o de fertilidad según las interpretaciones, L. Deubner[4] observó con razón que el apartar malos influjos de la vida en germen implica la defensa de la madre y del recién nacido. Así se explica que los Curetes tuvieran en Mesenia un templo junto a Ilitiya (Paus. IV 31, 9).

Característico de estos primitivos cantos curadores era la exclamación ritual *iē Paian,* que parece estar en la base del nombre de una divinidad, *Paiēōn,* tan sólo atestiguada en los poetas griegos a partir del canto V de la *Ilíada* (vv. 401 ss., 900 ss.), donde desempeña la función de médico entre los dioses y aplica mitigadoras drogas a Hades y a Ares. La conclusión a que llegaba Deubner, completamente lícita dado el estado de la evidencia de su época, de que «el poeta del libro V de la *Ilíada,* cuya actitud en general frente a los dioses es muy libre, había inventado simplemente su figura», debe en la actualidad corregirse. Una tablilla de Cnosos que enumera ofrendas a los dioses contiene un *pa-ja-wo-(ne),* que muy bien pudiera leerse como un dativo *pajawonei.* Ello presupone la existencia a finales del segundo milenio en Creta, precisamente la patria del peán, de una divinidad cuya función parece desprenderse de su nombre. La forma micénica permite descubrir el sufijo *-āwōn,* bastante frecuente en la onomástica y en los étnicos, y la raíz de *paiō* «golpear». El dios en cuestión, como el Apolo homérico o Rudra, sería el Golpeador, el numen que hiere con el azote de la enfermedad o de la plaga, algo en suma que se aviene perfectamente con la noción de la enfermedad que hemos considerado en un capítulo precedente. La identificación pura y simple con Apolo propuesta por la señorita Stella[5], inducida por ciertas supuestas coincidencias entre palabras minoicas y epítetos cultuales de dicho dios en época clásica, se hace dudosa después de los estudios de Willamowitz[6] y de Nilsson[7] que aportaron buenos argumentos para defender el origen microasiático del «más heleno de los dioses griegos». Pero lo que con este descubrimiento

se confirma es la existencia en Creta de una divinidad ambivalente como origen de la enfermedad y la salud, con un nombre que muestra indudablemente parentesco con el del canto curador y con la exclamación ritual *iē Paian*. Pero, no obstante, la estructura morfológica de *Paiawōn* excluye la hipótesis de Deubner de que se trate de una formación secundaria a partir de dicha exclamación al estilo de *Hymēnaios*, nombre tardío de la divinidad protectora de las bodas, cuyo origen se debió al grito de *hymēn ō hymēnaie* que pronunciaban los seguidores del cortejo nupcial. Paian no es, pues, la personificación de un ensalmo como sugirió Deubner, aceptó Nilsson y vienen repitiendo como un dogma los historiadores de la religión griega; antes bien, es una divinidad personal, a la que se invoca en vocativo, junto a un *iē*, tal vez una forma petrificada de imperativo con contracción dórica de un **iae* (*<*iaō* = *iaomai* «curar»). El sentido de la frase sería en su origen «cura, golpeador» y no tendría valor mágico alguno, sino el impetrativo de todas las plegarias. Ahora bien, como no es infrecuente en la historia de las religiones, cuando ciertas formas de culto y ciertos rituales son suplantados por otros, el primitivo himno religioso dirigido a una divinidad salutífera, substituida por otra, el perder su *raison d'être*, pudo muy bien concebirse en época de Taletas y de sus antecesores como eficaz *per se*. La primitiva plegaria cantada pasaría, antes de asociarse al culto de Apolo, a sentirse como *epōdē* mágica; el canto impetrativo, se convertiría en canto operativo, en *incantum*, para una finalidad —la cesación de epidemias— determinada. Y las gentes, perdida la noción del numen invocado, llamarían al canto «peán» con el vocativo del término que lo encabezaba.

El médico de los dioses *Paiēōn* del canto V de la *Ilíada* no es, por tanto, la invención de un poeta racionalista, sino una divinidad evanescente pregriega que, como Jacinto, fue suplantada en época histórica por Apolo. Gracias a estos nuevos datos también se puede comprender perfectamente la verdadera finalidad del peán que cantan los griegos en el canto I cuando hace estragos la

peste en el campamento aqueo. No se trata de un canto propiciatorio, sino de una plegaria impetrativa, o quizá de un *Heilsang,* de un canto curador para conjurar la epidemia, tal como era en tiempos de Taletas el peán cretense. La ambigüedad de su función en el epos homérico deriva de las propias palabras del poeta que acomoda a la mentalidad de su época los datos de una tradición secular:

Durante todo el día con cantos propiciábanse al dios,
entonando un hermoso peán, los hijos de los aqueos,
cantando en honor del Flechador. Y éste se complacía en su cora-
[*zón al oírlo.*
(*Il.* I 472-474).

Lo que antaño fuera plegaria o canto mágico de efectos autónomos sobre la enfermedad, pasa en la *interpretatio* homérica a ser un hermoso canto que produce un goce estético en Apolo y calma así de rechazo su enojo con los aqueos. Pero antes que himno propiciatorio o cultual el peán fue fundamentalmente un «cántico para el cese de las pestes y de las enfermedades», como subraya con un certero instinto en su *Crestomatía* Proclo, muy acertadamente citado por Laín [8].

El efecto de la música, a la que iba en un principio ligada la palabra mágica según indican las etimologías de *epōdē* o *incantum,* era el de ahuyentar el demon de la enfermedad, según hemos dicho. Hesiquio nos ha transmitido, sin otro detalle, el nombre de unos sacerdotes o *medicine-men*, los *Nyktidai* (algo así como «los hijos de la Noche») que perseguían hasta expulsar fuera del territorio las dolencias pestilenciales. La noche es el momento en que las puertas del Hades se abren para dejar salir a los habitantes del reino de las sombras, entre los cuales se encuentran los démones de las enfermedades, según dijimos. Es probable, pues, que un colegio sacerdotal tuviera a su cargo el perseguir a los démones morbosos mientras merodeaban por la

población en búsqueda de una víctima. Y es verosímil que para lograr sus propósitos golpearan instrumentos de bronce según inducen a creer múltiples indicios. Los aullidos de los perros en una noche de luna delataban la presencia de Hécate, la diosa infernal que aparecía en las encrucijadas y para evitar su llegada se tocaba un instrumento de bronce, un címbalo quizá o una campanilla, como hace la hechicera de Teócrito (II 36). Ahora bien, por el autor del *De morbo sacro* (VI 362 L.) sabemos que ciertos síntomas de elevada fiebre o sonambulismo —los terrores nocturnos, los delirios, los saltos de la cama, las huidas— se atribuían a la acometida de Hécate y a la irrupción de los héroes (es decir, las almas de los muertos). De la combinación de ambos textos cabe colegir el empleo del címbalo apotropaico con una finalidad terapéutica, a lo que tal vez aluda un fragmento del *Misógino* de Menandro (320 Kock):

> *Hacíamos sacrificios cinco veces al día;*
> *tocaban el címbalo siete veces las criadas en círculo;*
> *las otras emitían el grito ritual.*

De no tratarse aquí de prácticas habituales de una familia en exceso supersticiosa, se siente uno tentado a suponer que había un enfermo en casa de quien se quería ahuyentar con dichos actos la dolencia. Para la Antigüedad tardía consta dentro de los gnósticos, según el testimonio de Plotino (*Enn.* II 9, 14) el empleo terapéutico de ensalmos, cantos y ruidos, con los cuales creían extraer a las enfermedades, que en su opinión eran de naturaleza demoníaca (p. 278). Por lo demás, por Alejandro de Afrodisia (*Probl.* II 46) y por Luciano de Samósata (*Philops.* 15) sabemos que el agitar objetos de bronce o de hierro, y las vibraciones de estos metales ahuyentaban a los démones o a los fantasmas. Por esa función apotropaica el resonar del bronce se estimaba eficacísimo en todo acto ritual, al objeto de evitar que lo echase a perder la presencia de un espíritu maligno, especialmente en las expiaciones

y purificaciones (Apoll., fr. 36), y de ahí que las alusiones al címbalo broncíneo abunden en los textos antiguos griegos y latinos en relación con coyunturas muy diversas (p. e., eclipses). Dejando de lado estos testimonios que no vienen al caso, señalemos únicamente un pasaje de *Las saturnales* de Macrobio (V 19, 11 ss.) que atestigua esta terapia acústica de las enfermedades entre los pueblos itálicos. Un chocante paralelo etnológico lo deparan en el Antiguo Testamento los efectos apotropaicos del arpa de David, a quien Samuel mandó llamar para que tañera su instrumento, siempre que sobre él llegara el espíritu malo de parte de Jehová (I Sam. 16-19)[9].

2

EFECTOS PSICOLOGICOS DE LA MUSICA

Sobre este trasfondo popular debe situarse la meloterapia practicada por la secta pitagórica[9b], aunque la base que la sustenta sea muy otra y muy distintos los medios acústicos empleados para la curación de las enfermedades. En efecto, a las ingenuas creencias populares sobre la eficacia del ruido para ahuyentar a los espíritus malignos vinieron a sumarse unos cuantos hechos de experiencia, reveladores de una correlación entre los distintos tipos de música y los estados de ánimo personales o colectivos, que, debidamente interpretados, pudieran prestarse, por un lado, a una teoría pedagógica de la música, y por otro, a una fundamentación teórica de su empleo terapéutico. Ante todo, la difusión en la época arcaica de los cultos orgiásticos hizo de dominio público los efectos extáticos producidos por las danzas frenéticas y los sones de los instrumentos como la flauta y el címbalo. Los griegos interpretaron tales manifestaciones de histeria colectiva, similares a las que otrora fueron el baile de San Vito o la «tarantela»,

como una posesión de la divinidad, como un *enthousiasmos*. La costumbre de entonar canciones en los banquetes y en múltiples coyunturas de la vida pública y privada familiarizó también desde muy antiguo a los griegos con otras acciones de la música en las almas; enardecimiento en los combates, relajación y paroxismo en los simposios y el amor. Hízoles también percatarse de que había hombres más sensibles que otros a los encantos de la música, y de que los distintos instrumentos se prestaban, como los distintos modos musicales, a suscitar estados de ánimo diversos.

Aunque para la época arcaica no disponemos de la misma documentación que para épocas posteriores, no es pecar de excesivo atrevimiento imaginar que ya se habían realizado observaciones como las tantas veces repetidas por los teorizantes de la música después. Los posesos del furor coribántico, pongamos por caso, se comprobó que sólo eran capaces de oír la música cultual del dios, como repetidas veces dice Platón (*Ion.* 535 C, *Crit.* 54 D). Ahora bien, para ponerse en un estado semejante, según se pudo verificar también, era precisa una predisposición especial, algo así como un parentesco natural con la música escuchada. Cuando resuena la flauta frigia, según afirmación de Luciano (*Nigrin.* 37), o los cantos de la Gran Madre y el tímpano, según la de Plutarco (*Amat.* 763 A), los fieles de Rea son presa de un estado de excitación que no afecta a los demás. Sin llegar a esos extremos, un hecho cierto era, asimismo, que la música en grado mayor o menor producía su impacto en todo ser humano e incluso en los animales. Los niños de pecho se duermen cuando se les canta (Sext. Emp., *Adv. math.* VI 32), y hasta los propios animales parecen sentir el encanto de la música. En los estados de aflicción sirve de consuelo (Sext. Emp., *Adv. math.* VI 17) y en los de irritación, puede calmar la cólera. ¿Qué otra cosa puede inducirle al Aquiles homérico (*Il.* IX 186 ss.) a tocar la lira en su tienda, sino el deseo de templar su ánimo (cf. Plut., *De mus.* 39, Sext. Emp., *Adv. math.* VI 10)? De manera similar, la ancestral costumbre de asociar la música a los banquetes, se debía según

Aristóxeno (fr. 122 W, *apud* Plut., *De mus.* 43) a que contrarrestaba y mitigaba el excesivo ardor del vino.

La acción de la música en las almas es, pues, ambivalente. Tiene, por un lado, un efecto «cinético» o de moción, que simboliza el mito de Orfeo cuyo canto movía a las piedras (cf. Philodem., *De mus.* XI 73, fr. 5). De ahí que en los trabajos rudos se cante, o se entre en combate, como los lacedemonios, al son de la lira o de la flauta (Sext. Emp., *Adv. math.* VI 24). Por otro, apacigua los ánimos: si Tirteo enardeció a los espartanos con sus cantos a la lucha contra los mesenios, y Solón de una manera análoga a los atenienses, no menos cierto era que Terpandro logró con los suyos poner fin a las disensiones políticas de los lacedemonios (cf. Philodem., *De mus.* XI 71, fr. 3). Esta ambivalencia se pone de relieve especialmente en la pasión amorosa, porque si hay cantos que la llevan al paroxismo, otros, en cambio la sosiegan. ¿Qué otra razón tuvo el Atrida al dejar con Clitemestra un aedo cuando partió hacia Troya (cf. *Od.* III 276 ss.), sino la de asegurarse su fidelidad mediante el apaciguamiento, por medio de la música, del instinto sexual de la esposa solitaria (cf. Philodem., *De mus.* p. 20, 25 Kemke, Sext. Emp., *Adv. math.* VI 11)? Igualmente era un hecho de experiencia que el furor coribántico producido por la música y las danzas se curaba precisamente con los mismos medios que lo habían originado.

A partir de observaciones primarias como éstas, aducidas después a título de ejemplo, no era difícil llegar a unas conclusiones básicas que cimentarían toda una teoría psicológica de la música y hasta una teoría de la cultura como producto del genio musical, una *Kulturlehre aus dem Geiste der Musik,* en la nietzscheana expresión de Koller [10]. La primera es la de que el sentido del ritmo y de la armonía es algo tan connatural y específico del hombre que se diría una concesión especial por parte de los dioses:

> En general —dice Platón— ningún ser joven puede estarse quieto ni de cuerpo ni de lengua, sino que se da sin cesar a la

agitación y a los gritos, ya saltando, ya brincando, ya diríamos que bailando con placer y jugando unos con otros, ya emitiendo toda clase de voces. Como quiera que sea, los demás animales no tienen conciencia del orden o el desorden en los movimientos, cuyo nombre es ritmo y harmonía, mientras que a nosotros los hombres, los mismos dioses, que decíamos que nos fueron dados como compañeros de fiesta, nos procuraron juntamente el sentimiento de ese ritmo y harmonía unido al placer *(Leg.* I 653 D-E).

Aristóteles por su parte, respondería en términos no muy distintos a la pregunta de «¿por qué se complacen todos con el ritmo, el canto y en general con las sinfonías?» De un lado parece haber una predisposición natural *(kata physin)* a sentir gozo con los movimientos que están «más allá de lo natural» *(meta physin),* como lo indica el hecho de que los niños al punto de nacer se complazcan con ellos. De otro, el carácter *(ēthos)* parece determinar los modos musicales que causan agrado, y «gozamos con el ritmo, por tener una medida conocida y ordenada, que nos hace movernos ordenadamente» *(Probl.* XIX 38). No sería tarea difícil encontrar decires paralelos a los expresados en toda la literatura posterior, que subrayan cuán hondamente está enraizado en la naturaleza humana el sentido de la música, en la acepción griega del término, como poesía, melodía y danza en maridaje estrecho. Bástenos con dejar así esbozada una cuestión que no interesa de modo directo a nuestro propósito, para pasar acto seguido a otra constatación básica de mucho mayor alcance, aludida ya en el texto aristotélico citado.

La experiencia demostraba que entre la música y los estados pasajeros del alma *(pathē),* las «disposiciones» psíquicas ocasionadas por la recurrencia de los mismos *(diatheseis),* y los modos permanentes de comportamiento a que el arraigo de éstas daba lugar *(ēthē),* había una correlación estrecha. Esta correlación se delataba reversible, por cuanto que se ejercía en un doble sentido,

como movimiento expresivo del alma en manifestaciones musicales de índole diversa, y como movimiento impresivo de la música en el alma, conducente a mociones interiores análogas a aquéllas. La alegría exultante o la profunda pena, se traducen en diferentes tipos de expresión musical a los que sigue, con la descarga afectiva, una sensación de alivio y bienestar. Nada mejor que el prólogo del *Cíclope* de Teócrito, dirigido y dedicado a un amigo médico y poeta, nos puede describir esa inefable sensación tan familiar a los artistas:

Para el amor no hay otro medicamento,
Nicias, ungüento o emplaste, a mi sentir,
que las Piérides. Es éste un dulce alivio
entre los hombres, pero no es fácil de hallar.
Tú, según creo, lo conoces bien, como médico
y bien amado que eres de las nueve Musas (XI 1-6).

Ese *pharmakon* dulce del canto pedido por Bión a las Musas (XIV 2), el *dulce lenimen* horaciano *(Od.* I 32, 15), con el cual disminuyen las negras preocupaciones *(Od.* IV 11, 35), introduce ya, siquiera metafóricamente, a la poesía y a la música en la esfera de la medicina. Los poetas, efectivamente, saben de un modo intuitivo que ciertos de sus desasosiegos les inducen a cantar para recuperar con la expresión artística de sus sentimientos el equilibrio psíquico perdido. Un teorizante de la música de finales del s. V a. C., Damón, vendría a decir lo mismo, aunque expresándolo en términos abstractos en una sentencia de valor general, cuando estatuye que a determinados movimientos del alma corresponden, por necesidad, determinados cantos y danzas *(apud.* Athen. 628-C).

3

LA DIAGNOSIS MUSICAL

Esta noción de la necesidad correlativa entre moción anímica y expresión musical se revela como una idea «científica» fecunda, por cuanto que permite servirse de la música para conocer el *pathos*, la *diathesis* o el *ēthos* del alma, y suscita, por añadidura, el problema de si es posible valerse de ella —toda vez que es ritmo y harmonía sujetos a reglas fijas— tanto para la supresión de situaciones anormales transitorias, como para la corrección de las predisposiciones psíquicas y de los estados anormales permanentes. En una palabra, la música se revela como un instrumento espléndido para la diagnosis psicológica, la formación pedagógica del carácter, y la terapéutica psicosomática. Supuesto un caso de desvarío psíquico, uno de los delirios que encuadraban los griegos bajo la amplia rúbrica de *enthousiasmos,* bastaría con tocar ante el paciente, una por una, las diferentes melodías propias de los cultos orgiásticos —puesto que cada dios tiene sus cantos y músicas particulares (cf. Diógenes de Babilonia en Philodem., *De mus.,* 89 Kemke)— y observar sus reacciones. Un método, en suma, que describen perfectamente estas palabras de Aristides Quintiliano:

> Haciendo uso de esas harmonías, según lo dicho anteriormente, aplicando a cada alma una harmonía determinada por semejanza o contrariedad, descubrirás el *ēthos* malo recóndito, lo curarás y lo harás mejor... Si fuera claro, sólo es preciso el empleo del modo (musical) adecuado; pero si es oscuro y difícil de reconocer, se le habrá de aplicar en un principio una melodía cualquiera y se ha de estar un rato mientras se opera sobre su alma con ella, y si permanece sin conmoverse, se

habrá de hacer un cambio, pues a quien le desagrada una melodía cualquiera, es natural que le haya de agradar la contraria (*De mus.* II, 14, 80, 10-22 W.-I.).

El autor se refiere aquí a una diagnosis y a una terapéutica musical ya consagrada, sin especial relación con el culto orgiástico, pero que en la base de este método está la observación de los efectos extáticos del *aulos* y del címbalo en los cultos extáticos es sumamente probable.

Las melodías de éste —dice Platón refiriéndose a las de Olimpo— bien las inteprete un buen flautista o una mediocre tocadora de flauta, son las únicas que le hacen a uno quedar arrebatado y que ponen de manifiesto a los hombres que sienten necesidad de los dioses y de iniciaciones, por ser dichas melodías de carácter divino (*Symp.* 215 C.).

Los dioses serían en última instancia la fuente de la que dimana la inspiración musical, y entre ellos, el compositor, el ejecutante de la melodía y el auditorio se formaría esa cadena imantada con que se describe la inspiración poética y musical en el *Jon.* Y así como hay poetas y músicos inspirados por una determinada divinidad, que son inmunes a la inspiradora *dynamis* de las restantes, entre el común de los mortales, se debe esperar que suceda un fenómeno similar. Por consiguiente, si el *enthousiasmos* lo produce la invasión de lo divino en el hombre, por medio de la música, vehículo de la comunión con los dioses, será posible dictaminar por cuál de ellos está ya penetrado o es proclive a dejarse penetrar un individuo cualquiera.

Hasta aquí no rebasamos el campo de las creencias populares, y sería posible encontrar procedimientos de diagnóstico y terapia chamanísticos, semejantes al proceso antedicho, en otras latitudes y épocas. Koller [11] recoge de un trabajo de R. Wolfran [12] un sorprendente paralelo en las prácticas de los *calusari* rumanos actuales:

Cuando se estima que alguien está afectado de la enfermedad *rusalia,* dentro de la que se comprenden diversas dolencias, se manda venir a los *calusari.* Estos, en primer lugar, hacen que se les describan todas las fases de la enfermedad. Si se les plantea la duda de que se trata de la enfermedad llamada *calus,* se saca al enfermo al aire libre y se le deposita sobre un tapiz, con la cabeza en dirección al norte o a levante. Junto al paciente se clava una bandera y se pone una vasija nueva con agua, en cuya asa se ata un pollito que haya salido del cascarón veinticuatro horas antes. A continuación da el *Vataf* a los músicos, la señal de ejecutar todas las melodías, para cerciorarse del tipo y de la peligrosidad de la dolencia. El, por su parte, se coloca a la cabecera del enfermo, dándole la espalda, de forma que no le pueda ver, y con su sable va marcando, más rápido o más lento, según la música, el compás de los pasos de danza, cambiando de ritmo según se le antoja hasta captar el carácter de la enfermedad. Si durante esta diagnosis el enfermo se estremece o patalea, queda fuera de dudas de que está aquejado de *calus.* A continuación viene la danza curadora propiamente dicha, existiendo para cada una de las variedades de dolencias comprendidas bajo el nombre de *calus* una melodía especial.

4

LA MELOTERAPIA PITAGORICA: FUENTES

Estamos ya en situación, una vez señaladas las bases folklorísticas y las observaciones de carácter general que la sustentan, de abordar el estudio de la meloterapia pitagórica, la cual, si por el carácter abstracto y sistemático de su andamiaje conceptual no puede considerarse propiamente «medicina popular», por el aprio-

rismo de sus supuestos y la justificación mítica de algunos de ellos tampoco puede ser tenida como medicina técnica o científica. Vaya por delante una advertencia que ya es tópica en cuantos estudios pretenden hacerse sobre el pitagorismo: la dificultad de discernir en el considerable cúmulo de noticias tardías lo reciente de lo antiguo, unida a la no menos peliaguda de desentrañar lo propiamente filosófico, como sistema racional de interpretación del mundo, de lo místico, religioso e irracional de la secta. Si en la doctrina de un solo pensador como Platón el *mythos* y el *logos* se apoyan y complementan mutuamente hasta el punto de ser inseparables, con mucha mayor razón aún el axiomatismo de las creencias irracionales se imbrica y se entreteje con las conclusiones rigurosamente apodícticas de un pensamiento que opera *more geometrico et mathematico* en los largos siglos de existencia, esplendorosa, larvada o renaciente, de una secta que contó con múltiples adeptos en los más distintos niveles de intelecto y posición social.

Esto dicho, añadamos dos palabras sobre la índole de las fuentes que deparan cierta información sobre la materia de nuestro estudio, y sobre el método de exposición que adoptaremos. La meloterapia propiamente dicha constituye, en su vertiente psicológica, una rama de la *epanorthōsis psychēs* («corrección del alma») o de la *ēthopoiia* («formación del carácter») por medio de la música. La psicoterapia, pues, para expresarnos en términos modernos, viene a ser una rama de la pedagogía, que a su vez, habida cuenta de su repercusión social, se consideraba parte integrante de una disciplina jerárquicamente superior: la política. Noticias, por consiguiente, aisladas, aunque del máximo interés, sobre el empleo medicinal de la música se encuentran en las obras de los dos grandes teóricos de la política, Platón y Aristóteles, en los que resuenan ecos de un musicólogo, Damón, del s. v, de filiación pitagórica e interesado por la función de la música en la formación del ciudadano. Algunos datos aislados de gran valor, aunque por desgracia transmitidos fuera de contexto por autores tardíos,

que posiblemente no entendían bien su fuente, se encuentran en los fragmentos del tratado «Sobre el *enthousiasmos*» de Teofrasto, cuya pérdida nos ha privado de una inapreciable guía para el conocimiento de ciertos aspectos fundamentales de la espiritualidad griega. La documentación de época posterior procede en buena parte de los teóricos de la música, como Plutarco, Aristides Quintiliano (que en el libro II de su *De musica,* bajo la denominación genérica de «los antiguos», ofrece buena copia de materiales genuinamente pitagóricos), el epicúreo Filodemo, autor en gran parte recuperado gracias a los papiros, y el escéptico Sexto Empírico, que consagra el libro VI de su *Adversus mathematicos* a la refutación de las teorías de los maestros de dicho arte. Gracias a estos autores y a algunas indicaciones de Galeno (cf. *De Hippocratis et Platonis placitis* V 6, V 472 ss. K.), podemos reconstruir en sus líneas generales una polémica que enfrentó a pitagóricos, platónicos, peripatéticos y estoicos, por un lado, contra los epicúreos y escépticos, por otro, en lo tocante a la naturaleza de la música y muy especialmente a su valor etopoético. Baste aquí con resumir los puntos de vista de los disidentes de las ideas en boga, abonadas por muchos siglos de práctica y por la autoridad de Platón y Aristóteles.

Frente a la opinión de que la música era de institución divina, y de que formaba el carácter, por tener ciertas melodías una fuerza «cinética» (cf. Philodem. XI 73, fr. 5) o «suscitadora» (Sext. Empir., *Adv. math.* VI 19) del alma, y otras la virtualidad de reprimirla, epicúreos y escépticos estaban de acuerdo en que la música era una invención puramente humana, cuyo único efecto era el mero goce estético. Su pretendida acción psicológica se reduce a distraer la atención de algo que la tiene acaparada, sea el dolor o el placer, el temor o el cansancio.

> No por tener una virtualidad moderadora —dice Sexto Empírico— reprime el pensamiento, sino por tener la virtualidad de distraerlo. Por eso, cuando cesan tales cantos, la mente,

como si no la hubieran curado, vuelve a su forma anterior de pensar. En suma, de la misma manera que el sueño o el vino no suprimen el dolor, sino que lo demoran con el sopor que producen, una melodía cualquiera tampoco mitiga el dolor del alma o la excitación de la cólera, sino, a lo sumo, la distrae (*Adv. math.* VI, 21).

Si los espartanos entraban en combate al son de la lira o la flauta, lo hacían así por la misma razón que cantan los que realizan un trabajo penoso «para apartar la atención de la tortura del trabajo... no porque (la música) posea virtualidad alguna de excitar la mente» (*ibid.* VI 24).

5

LA KATHARSIS *MELODICA*

Los textos tardíos citados atestiguan, precisamente por su rotunda negativa a reconocer los supuestos efectos educativos o psicológicos de la música, el empleo de la misma con estos fines. Retrocediendo ahora en el tiempo, consideremos un pasaje capital de la *Política* de Aristóteles (VIII 2) que parece presuponer la práctica consagrada de una catártica musical. El Estagirita se refiere a una división ya establecida en los cantos en «éticos», «prácticos» y «entusiásticos», para decir a continuación que el empleo de la música reporta beneficiosos efectos: *a)* en la educación; *b)* en la catarsis; *c)* como entretenimiento. Para cada uno de estos tres fines se emplean tipos diversos de melodía, el ético en la educación, y para los otros dos —si es que entendemos correctamente el tenor del texto de Aristóteles— los géneros

práctico y entusiástico indistintamente, con arreglo únicamente a diferencias cuantitativas:

> Pues la pasión *(pathos)* que afecta violentamente a algunas almas, se da en todas, difiriendo tan sólo cuantitativamente, lo mismo que ocurre con el miedo y la compasión *(eleos kai phobos)* y también con el *enthousiasmos.* Efectivamente, hay algunos que son propensos a dejarse dominar por esta moción, y como efecto de los cantos sagrados, cuando emplean los que sacan al alma del estado orgiástico *(exorgiazonta melē)* los vemos recuperar su estado normal, como si hubieran obtenido curación y *katharsis.* Y lo mismo es forzoso que les ocurra a los compasivos y a los temerosos, y a los pasionales en general, así como a los demás, en cuanto que cada uno participa de dichas cosas: en todos se produce una *katharsis* y un alivio juntamente con placer. Igualmente los cantos «catárticos» producen una alegría inocua a los hombres...

Por desgracia Aristóteles no precisa en este importante capítulo el sentido que atribuye a la palabra *katharsis,* remitiendo a la *Poética,* donde por cierto se olvida de precisar su contenido en el famoso pasaje de la catarsis trágica, que tantos quebraderos de cabeza ha dado a los filólogos. La razón de este descuido, a nuestro juicio, es obvia. El Estagirita no daba al término *katharsis* otro sentido que el popularizado por la medicina y por la religión de «limpieza» o «purga» de una sobrecarga de elementos nocivos para el alma, ora la sobrexcitación nerviosa denominada, incluso en la terminología científica, con el término vulgar de *enthousiasmos,* ora ciertas pasiones violentas como el amor, el miedo o la compasión. En resumidas cuentas, hay aquí un acuerdo de fondo con lo que dice Platón en el texto del *Sofista* citado en páginas anteriores (145).

Pero no es este punto tan trillado en el que queremos insistir. Tan sólo nos interesa llamar la atención sobre las coinciden-

cias de terminología entre Aristóteles y algunos documentos relativos a la secta pitagórica. Los pitagóricos, al decir de Aristóxeno, «realizaban la *katharsis* del cuerpo por medio de la medicina, y la del alma por medio de la música» *(Anecd. Paris.,* Cramer I 172). Y este empleo de la psicoterapia melódica lo confirman una serie de asertos de los biógrafos de Pitágoras y unas cuantas anécdotas que popularizaron la eficacia de la acción musical en las almas. Jámblico *(Vit. Pyth.* 25, 110-111) textualmente afirma del maestro que «acostumbraba a usar de semejante *katharsis*», y nos le presenta sentado con sus discípulos entonando peanes a los sones de la lira. Aparte de esto, añade que sus adeptos tenían cantos especiales para los estados de desánimo, y otros para calmar la cólera o para apaciguar los apetitos. Al efecto catártico de la música se refiere también Plutarco *(De mus.* 42, 1146 D) y a su capacidad tanto de sacar de los estados orgiásticos *(exorgiazein)* como de inducir el «entusiasmo», Filodemo (*De mus.* IX. 90 fr. 19, VII 190, fr. 11, VIII 154, fr. 19 Kemke). Más preciso, Aristides Quintiliano *(De mus.* II 19, p. 91, 30 W.-I.) puntualiza que Pitágoras aconsejaba a sus discípulos «lavarse cuando oían los sones de la flauta en la idea de que contaminaba el espíritu, y que 'se limpiaran' *(apokathairesthai)* los impulsos irracionales del alma con cantos ajustados a los sones de la lira». En este importante texto el término *katharsis* aparece en su más primitivo sentido higiénico: los sones de un instrumento «manchan» *(miainesthai),* en tanto que los del otro «lavan».

Muy conocida, por lo demás, es la anécdota de cómo logró Pitágoras la curación de un joven de Tauromenion, ebrio y enamorado, dispuesto en el ardor de su pasión a prender fuego a la puerta de la casa de su amada (Jambl., *Vit. Pyth.* 25, 112, cf. Sext. Empir., *Adv. math.* VI 8), por el simple expediente de ordenar al flautista que acompañaba al muchacho cambiar el modo frigio por el espondeo. En efecto, por Aristides Quintiliano *(De mus.* II 15, p. 82, 24) sabemos que la isocronía de las moras del pie, ambas largas, restablecía el comedimiento que

es la salud del alma. Un caso similar refiere Galeno de Damón, el cual logró devolver la sobriedad a unos muchachos ebrios cambiando el modo frigio del flautista por el dorio (V 473 Kühn). Sobre esta base un teorizante como Aristóxeno (fr. 122 W *apud* Plut., *De mus.* 43, 1146-1147 A) halló una etiología a la costumbre de entonar cantos en los banquetes en el orden y simetría de la música, que restauraba la normalidad psicosomática, contrarrestando y mitigando los efectos del excesivo calor del vino. Queda, pues, fuera de dudas el empleo de la música para la curación de las psicopatías, toda vez que, como dice Aristides Quintiliano (*De mus.* III 25, p. 129, 23), entre las pasiones y la locura sólo media una diferencia de grado: «Si la extremosidad de cualquier pasión es locura, está claro que las restantes magnitudes de ésta son pequeñas locuras.» La acción educativa de la música y la catarsis musical (que muy probablemente tenía en mientes Aristóteles al formular su teoría de la catarsis trágica) no son, en resumidas cuentas, sino aspectos de su valor psicoterapéutico. La locura, el *enthousiasmos,* la embriaguez y los arrebatos pasionales son, en diversos grados de la escala, estados de obnubilación mental, de retención o pérdida de la *phronēsis,* de posesión, en una palabra. Aristides Quintiliano, en el lugar citado, afirma que los «varones sabios» llaman «pequeña epilepsia» a toda pasión y con ello nos pone sobre la pista del fundamento último de la psicoterapia melódica: las creencias ancestrales sobre la posesión demoníaca y las técnicas expulsatorias y apotropaicas por medio del estruendo de instrumentos de percusión que hemos considerado anteriormente. Gracias a Pitágoras que supo genialmente interpretar a la luz de una teoría filosófica la experiencia acumulada sobre los efectos psicológicos de la música en el culto y en la vida cotidiana, los médicos pudieron valerse de ésta como elemento terapéutico. Asclepiades de Bitinia (siglo I antes de C.) la emplea en el tratamiento de las enfermedades de la mente, de acuerdo con sus diferentes tipos y los efectos de los diversos modos musicales: para los estados de depresión y

decaimiento recomienda el ligero modo frigio; para los de exaltación, el lidio o el dorio[13]. Celso (III 10) considera que no sólo la música, sino el címbalo y los ruidos son eficaces para disipar los tristes pensamientos. Su prescripción, frente a la más elaborada de Asclepiades, parece retroceder en el tiempo hasta los más primitivos métodos de la terapia acústica.

6

LA MELOTERAPIA SOMATICA

Si lo dicho hasta aquí explica satisfactoriamente en lo que cabe el empleo de la música en psiquiatría, no da, en cambio, la justificación teórica de la meloterapia general en el pitagorismo, de atenerse a las concepciones de los estratos intelectualmente más elevados de la secta. En primer lugar, se presta a ciertas dudas el hecho de que los pitagóricos empleasen la música no sólo para el tratamiento de los desarreglos psíquicos, sino también para la curación de las enfermedades somáticas. La mera acción expulsatoria aquí no basta para explicar el efecto terapéutico de la música, por cuanto que había otras maneras de concebir las enfermedades internas, según hemos visto anteriormente. En segundo lugar hay ciertos textos que permiten entrever lo que sería el fundamento teórico de la praxis medicinal del pitagorismo.

A fin de proceder con orden, pasemos primero revista a los testimonios que garantizan una meloterapia somática. El más antiguo procede del «Sobre las pestes» *(peri loimōn)* de Demócrito *(ap.* Gell. I, p. 352, ed. Loeb), según el cual los sones de la flauta «tocada con arte y melodiosamente» curaban las picaduras de serpientes y muchas enfermedades. Teofrasto afirmaba

en su «Sobre el entusiasmo» que los dolores de la ciática remitían con melodías de dicho instrumento al modo frigio (cf. Gell., *ibid.* y Teophr., fr. 87 Wimmer). Celio Aureliano *(De morb. ac. et chron.*, p. 555) no sólo atribuye el empleo de la meloterapia a la secta pitagórica, sino atestigua su extensión entre los médicos sicilianos. Las partes del cuerpo aquejadas palpitaban y «bailaban» a los sones de la flauta, con lo que el dolor se expelía y se aliviaban. Todo esto era quizá algo más de lo que ciertos espíritus críticos podían digerir. Sorano *(ap.* Cael. Aurel., *ibid.)* negaba terminantemente que la música pudiera tener efecto alguno sobre las enfermedades, y a Filodemo, cuya actitud polémica con los teorizantes de la música nos es ya conocida, le parece sencillamente «algo gracioso el afirmar que la música no sólo arregla las almas, sino los cuerpos» *(De mus.*, p. 72, 37 Kemke). Sobre el origen histórico de la meloterapia nos informan Porfirio *(Vit. Pyth.* 33 y 34) y Jámblico, que refieren en diversas ocasiones cómo los pitagóricos trataban las enfermedades del cuerpo con la música. Este último, aparte de hacer constar de una manera general que el maestro consideraba grande la aportación de la música a la salud *(Vit. Pith.* 25, 110), o que la empleaba como procedimiento curador *(ibid.* 111), precisa que a veces era música pura y simple, sin letra alguna *(aneu lexeōs melismatōn)*, distinguiendo bien este tipo de terapia de la *epōdē* y de los restantes procedimientos curativos de la secta. Especial interés tiene un pasaje de su biografía de Pitágoras, donde se hace una enumeración de éstos.

> En la medicina daban gran aceptación a la modalidad dietética... Recurrían a las cataplasmas en mayor proporción que sus predecesores, y prestaban menor crédito a la farmacopea, de cuyos medicamentos empleaban especialmente los relativos a las úlceras. En cambio, lo que menos aceptaban eran las incisiones y los cauterios. Empleaban también para ciertas enfermedades los encantos y creían que la música contribuía

> grandemente a la salud, si se la empleaba del modo conveniente. Usaban también dichos de Homero y de Hesíodo para la corrección del alma *(Vit. Pyth.* 29, 163-164).

Este pasaje es especialmente interesante porque separa con toda claridad la meloterapia de la *epōdē* y de los efectos sedantes de lo que Laín llamaría «el decir placentero», es decir, un relato recreativo y moralizante a la vez, que aspira a «enderezar» o «corregir» una torcida situación del alma *(pros epanorthōsin psychēs)*. Cabría dudar, en el caso de los versos de Homero y Hesíodo, si se les atribuía un efecto autónomo sobre el alma, en virtud de la *dynamis* específica inherente a sus palabras, o bien se estimaba que operaban por persuasión sobre su parte racional. En un caso, no se diferenciarían de las fórmulas mágicas y los pitagóricos se habían anticipado a los griegos de la época imperial (cf. p. 227) en el uso que hicieron de los versos épicos y de las *historiolae* cosmogónicas. En el otro supuesto, cuya posibilidad no es menor, se tendría un anticipo de la terapéutica de la persuasión platónica y de las modernas técnicas del psicoanálisis. Lo que sí es un hecho cierto es la neta distinción entre la meloterapia, que opera en virtud de la fuerza curativa de la música, y la *epōdē* propiamente dicha, en la que, a pesar de conjugarse palabras y música, son aquéllas las que parecen acaparar lo principal de la eficacia terapéutica. Lo confirma, además, otro pasaje de la misma obra donde las diferencias se establecen con mayor nitidez si cabe que en éste. Frente a las melodías sin letras:

> Había veces que purificaban ciertas pasiones y enfermedades, según dicen, cantando sobre ellas verdaderamente *(epadontes)*, y de ahí es natural que se haya generalizado el término de *epōdē* (lit. «canto sobre algo», *incantum, Vit. Pyth.* 25, 114).

El uso de cada uno de los procedimientos lo determinaría la parte del ser humano que se pretendía someter a curación: la mú-

sica y la *epōdē* actuarían probablemente sobre la parte irracional y el cuerpo, en tanto que el decir persuasivo de los versos de Homero y de Hesíodo se dirigía a la razón.

Los pitagóricos, por lo demás, habían llegado a establecer una especie de farmacopea musical, por medio de arreglos musicales *(exartysis)*, combinaciones de sonidos *(synarmogā)*, toques de lira *(epaphā)*, para los distintos tipos de pasiones y momentos del día; por ejemplo, para antes de acostarse, a fin de tranquilizar las pasiones y poder tener buenos sueños, o para después de levantarse, probablemente con objeto de purificarse de las perturbaciones somniales tenidas (Jambl., *Vit. Pyth.* 25, 114). Laín [14] señala la analogía entre dicha práctica y la que Hofman observó en los indios *ojibua*, entre los cuales el futuro chamán debe aprender a preparar cantos para las diversas necesidades, exactamente igual a como un alumno de farmacia ha de aprender a preparar medicamentos. Por último, para no insistir más en este aspecto que parece de sobra demostrado, aduciremos un pasaje de Marino que testimonia la perduración, si no de meloterapia en sentido estricto, al menos de algo bastante afín. En su enfermedad mortal Proclo trataba de suprimir o de conllevar lo mejor posible los terribles dolores que padecía, procurando, según diríamos en términos modernos, desconectar la parte racional de su alma de la parte sensitiva, o de expresarnos en los de su biógrafo, impidiendo que se estableciera una *sympatheia* entre aquélla y su cuerpo. Para ello pedía a sus discípulos que le recitasen himnos —el contexto no permite decidir si éstos se los cantarían o no—, con lo cual se conseguía «la paz de las pasiones y la imperturbabilidad» *(Vit. Procli.* 20).

7

FUNDAMENTACION DE LA MELOTERAPIA

Para tratar de reconstruir ahora los principios sobre los que los pitagóricos basaron su teoría de la acción somática y psicológica de la música, se impone recordar ante todo algunos de los dogmas fundamentales de la secta. En primer lugar, la teoría del número y la de la harmonía. La primera se puede reconstruir muy rudimentariamente a través de dos fragmentos de Filolao, según los cuales Pitágoras habría afirmado, por un lado, «que todo lo conocido tiene un número» y, por otro, que «la naturaleza del número se ve en las cosas demoníacas y divinas, en las acciones y palabras humanas, en los oficios y la música» (frs. I 408, 4; 412, 4 D.-K.). El primer aserto parece indicar que Pitágoras entendía que en la masa de los fenómenos particulares podía encontrarse una regularidad traducible en cifras o, como diríamos actualmente, susceptible de reducirse a fórmulas matemáticas. El segundo, en cambio, parece hacer de los números la esencia misma de las cosas en una posición muy similar a la ocupada por las formas ideales en el sistema filosófico de Platón. Aristóteles se refiere también textualmente a esta doble concepción del número por parte de los pitagóricos de la época de Leucipo y de Demócrito: para unos serían las esencias inmanentes de las cosas, mientras que para otros las cosas imitarían a los números en todas sus manifestaciones (*Met.* I 5).

Probablemente, para Pitágoras, los números eran lo uno y lo otro: por un lado desempeñaban, como siguiendo a Cassirer se expresa Lauer [15], una función teórica al reducir los hechos de experiencia a regularidades mensurables de mutuas relaciones, y por otro una función mítica, al ser hipostasiados como realidades con una naturaleza esencial propia.

Más peliagudo se presenta el problema de captar lo que entendía Pitágoras por «harmonía», una noción básica tanto en su metafísica como en la praxis medicinal de la secta. Normalmente se suele dar al término una interpretación estrictamente musical, un error, por cierto, en el que incurre Lauer. Pitágoras, según él [16], al desarrollar en la música la teoría del número, que deriva de las relaciones de los tonos, «hace del oído el punto de partida de su sistema del mundo». El número y sus relaciones, el harmónico principio de la naturaleza que preside el macrocosmo, se da también en el microcosmo, el cual debe ser ajustado a la harmonía que le corresponde. El número con ello pasa a ser no sólo una norma de la vida moral, sino también de la medicina.

Pero desde Zeller se ha venido observando que el término «harmonía» no tiene un mero sentido musical, sino el mucho más amplio de «ajuste», o para expresarnos con Schumacher [17], el de «estructura», según había preferido interpretar Bernays. La harmonía en las cosas sería el ajuste en la materia de los números que les dan la debida proporción y simetría de sus componentes. La harmonía en el hombre será la debida interrelación y correspondencia entre los elementos de que consta su parte somática y el alma, que con respecto a ella está en cierto modo en una posición similar a la de los números con las cosas. «El ideal de la perfecta harmonía lo veían los pitagóricos en la proporcional y permanente salud del cuerpo y del alma. La alteración de la harmonía de una parte implicaba inmediatamente la de la otra, y el cuidado de la salud del cuerpo producía también la del alma y viceversa» [18]. Todo ello explica perfectamente la general exhortación a la mesura que preside la dietética pitagórica y el hecho de que fuera ésta la parte de la praxis medicinal preferida por la secta. Ahora bien, hay algo que hasta aquí no queda, a nuestro entender, debidamente dilucidado, y que se admite, no obstante, como un corolario de lo dicho: «De la valoración de la música como expresión de la gran harmonía derivó su empleo como medio para restaurar la harmonía alterada, ante todo en las enfer-

medades mentales y en los estados de excitación, entre los que se contaba también la embriaguez»[19].

Las palabras citadas de Schumacher, apenas sin variantes, son las de todos cuantos han rozado en algún momento el problema de la meloterapia pitagórica. Pero, de no admitir, sin más, una acción general de la música como restauradora universal de la harmonía hasta en el mundo inanimado, como fundamento del uso terapéutico de la música, se requiere, por un lado, tener una noción preconcebida de las relaciones mutuas entre el alma y el cuerpo, y por otro, explicar de algún modo el mecanismo de la acción psicosomática de la misma. ¿Se dieron en el pitagorismo estos dos requisitos? A la primera interrogante estamos en situación de responder con bastante seguridad, en tanto que tan sólo se puede dar una respuesta aproximativa a la segunda. Vayamos, pues, por partes.

Ha sido un mérito de Hermann Koller[20] el poner en relación el viejo dicho *sōma sēma tēs psychēs,* con un fragmento de Anaxágoras, los *Physiognōmonika* de Aristóteles y un amplio desarrollo del *De mysteriis* de Jámblico, que arrojan cierta luz sobre la teoría de la correlación psicosomática en el pitagorismo. La lapidaria frase mencionada significa propiamente «el cuerpo es el indicio (Koller traduce por *Ausdruk* 'expresión', 'manifestación') del alma», pero fue entendida por el orfismo, secta popular afín a los pitagóricos, jugando con el doble significado de la palabra *sēma,* como «el cuerpo es el sepulcro del alma» y en esta interpretación se popularizó después. Pero que el primitivo sentido no se había olvidado, lo pone de relieve la paráfrasis de Platón, que, si cita repetidas veces la antigua frase en varias de sus obras en la valoración órfica, precisa en el *Cratilo* (400 E) que el cuerpo muy bien puede llamarse *sēma* («indicio», «señal») del alma, porque a su través el alma indica o señala *(sēmainei)* lo que tiene que manifestar. Aquí cabe también incorporar el aserto un tanto sibilino de Anaxágoras: *opsis tōn adēlōn ta phainomena* «la forma de ver lo no claro es lo manifiesto» (B 21 a D.-K.), y todo

ello induce a pensar que con anterioridad a Aristóteles era conocida la *sympatheia* psicosomática, como parece inferirse incluso de ciertas coincidencias de terminología con los *Physiognōmonika,* donde la elección de los *sēmeia* o indicios corporales para llegar a conclusiones de carácter psicológico es fundamental. Con todo, el texto decisivo para comprender los fundamentos teóricos de la meloterapia pitagórica es la discusión de la «locura divina» o «entusiasmo» por Jámblico *(De myst.* III 8-9, 117-120 Parthey). El filósofo toma una decidida postura crítica contra los convencidos de que mediante la audición de los sones de la flauta, del címbalo o del tímpano, o de cualquier melodía, se puede producir el «entusiasmo», como parecía ser el caso de los posesos por el furor coribántico, por Sabazio o Cibele.

> La afirmación —dice— de que la música tenga una virtualidad «cinética» y «patética», y que el sonido de las flautas produzca la pasión de la locura o la cure, así como la de que la música haga cambiar los temperamentos y las disposiciones del cuerpo, y el decir que con ciertas melodías se produce el delirio báquico y con otras cesa, y el explicar cómo las variedades de cantos se acomodan a las diversas disposiciones del alma; que los cantos agitados y sin reposo valen para producir el éxtasis, como los de Olimpo y cuantos otros se enumeran de la misma índole, me parece que no tiene nada que ver con el *enthousiasmos,* pues son productos naturales y humanos como creaciones de un arte nuestro, y lo divino no se vislumbra en ellos por ninguna parte (118 P.).

Había, pues, quienes reconocían, junto a la acción psicoterapéutica de la música, otra en la *krasis* y la *diathesis* del cuerpo, es decir, en la mezcla humoral y en la «disposición» de los elementos integrantes del organismo. Frente a ellos, Jámblico adopta la misma postura crítica que los epicúreos y los escépticos, negando las dos razones con las que se justificaba la acción medici-

nal de la música, la *sympatheia* del cuerpo y del alma (cf. p. 191, 9), y el hecho de que el alma consta en principio de harmonía y ritmo (cf. p. 120, 3). Esto último evoca la objeción de los dos discípulos de Filolao, Simmias y Cebes, a Sócrates en el *Fedón,* a saber, la del alma-harmonía, y tiene un innegable regusto pitagórico. Jámblico, sin duda, recoge en este pasaje doctrinas de la vieja medicina de la secta. Es más, hasta su interpretación personal de los hechos, forzada por su deseo de justificar el *enthousiasmos* como un verdadero trance de posesión divina, no desentonaría con las corrientes místicas de la escuela. Tan sólo media una diferencia fundamental: la acción simpática se transfiere del orden biológico al orden cósmico y metafísico, y la música deja de ser una especie de medicamento o de purgante para convertirse en un medio de comunión con lo divino:

> Más bien lo que decimos es que los sonidos y los cantos están íntimamente consagrados a los distintos dioses, y que con ellos tienen una afinidad en correspondencia con la colocación de cada uno de ellos y con sus potencias, con sus movimientos en el universo y con los sonidos harmónicos producidos por dichos movimientos. De acuerdo, pues, con esa íntima afinidad de los cantos con los dioses, se produce la presencia de éstos —pues nada hay que la impida—, de tal suerte que el canto que tenga con ellos una similitud cualquiera, al punto participa de ellos, e inmediatamente sigue un estado de posesión completo y un quedar repleto de la esencia y potestad superior. Y no es que ocurra que el cuerpo y el alma estén en mutua simpatía ni ambos en simpatía con los cantos, sino que, como la inspiración *(epipnoia, adflatus)* de los dioses no se aparta de la divina harmonía, ligada como está a ésta desde un principio, es recibida en participación gracias a la harmonía en la correspondiente medida. Cada canto, pues, de acuerdo con la colocación de los dioses, puede suscitar o poner fin a ese efecto (es decir, el *enthousiasmos).* Llamarlo «evacua-

> ción», «purga» o «curación» es algo que no cuadra en absoluto, pues no se origina en principio en nosotros por enfermedad, sobreabundancia o superfluidad, sino que lo origina desde lo alto el divino principio y fundamento del universo (119-120 P.).

De cargar el énfasis en los aspectos místicos y religiosos de la personalidad de Pitágoras, se podría afirmar, sin excesivos reparos, que fue éste el fin que se propuso con el empleo de la música en el ritual de todos los días. Un autor también tardío, Censorino (*De die natali* 3), nos informa de que «para que su ánimo se hallase siempre imbuido de divinidad, Pitágoras... acostumbraba a cantar con la cítara», y un escolio nos ha transmitido una supuesta afirmación suya: «habiendo salido fuera de mí, he escuchado una harmoniosa melodía». Entre la música, compuesta de harmonía y número, y el concierto del universo, más que una relación de simpatía hay una afinidad de esencia. Embeberse de música es, por tanto, una manera de acomodarse a la harmonía universal, de identificarse místicamente con el cosmos. Y al propio tiempo una forma de conocimiento esencial: «Como el mundo está regido por harmonía, según afirman los hijos de Pitágoras, nos son precisas las teorías musicales para el conocimiento del universo» (Sext. Empir., *Adv. math.* VI 30). Por otra parte, del valor catártico de la música derivan sus valencias extáticas, por cuanto que la *katharsis* no es más que una *diakritikē technē,* un arte separatorio del elemento mejor de lo peor, y en el éxtasis, en la salida del alma fuera de su corpórea envoltura, culminaba el proceso de separación a que la *katharsis* aspiraba en último término. A partir de estos efectos de la música, donde la magia chamánica, la ascética y la metafísica se entremezclan, no es difícil suponer que algunos miembros de la secta, más apegados a la tierra, descubrieran otros más humildes, aunque no menos estupendos, en las almas y en los cuerpos, en virtud del principio de la *sympatheia,* apoyado a su vez en el supuesto de que todas las cosas eran harmonía y número: *tanta prorsus adfinitas est*

corporibus hominum mentibusque et propterea vitiis quoque aut medellis animorum et corporum. Tan grande es la afinidad, según explica Gelio los efectos terapéuticos de la música (I, p. 352 Loeb), entre los cuerpos y las almas de los hombres, y por ello entre las dolencias corporales y mentales y sus remedios.

La *sympatheia* entre el cuerpo y el alma, y el hecho de que, como la música, uno y otra sean también harmonía y número son los dos pilares teóricos, a lo que se deduce, que sostenían el edificio de la meloterapia. Ahora estamos en situación de responder al segundo interrogante que nos planteábamos, a saber, el que se preguntaba por el mecanismo concreto de la acción simpática de la música en el cuerpo y en el alma. E intentaremos hacerlo sobre la base de un texto de Aristides Quintiliano, con chocantes analogías con el mito de la caída del alma desde el lugar supraceleste a tierra, según lo relata el *Fedro* platónico. De su interés basta con anticipar de momento que no sólo ofrece una definición clara de lo que es la harmonía en su sentido antropológico, sino que da una explicación satisfactoria a la acción simpática de los distintos instrumentos en ese contexto de elementos diversos que envuelve un alma y llamamos hombre. Afirmar que el tenor literal de las palabras de Aristides Quintiliano corresponde al de las enseñanzas de Pitágoras es, según advertimos, más que atrevido, presuntuoso. Pero que, no obstante, el maestro o alguno de sus discípulos pudo expresarse así o en términos parecidos es bastante probable. Tal vez Aristides pudo tener acceso a una tradición pitagórica oral o escrita desconocida de sus conciudadanos o no tenida en cuenta por el desinterés hacia cuestiones que parecían pasadas de moda, según parecen indicar sus propias palabras:

> Es el momento oportuno de explicar en lo que queda qué tipos de melodía y qué tipos de ritmos arreglan las pasiones de la naturaleza. Voy a exponer lo que han dicho algunos «antiguos», y que hasta ahora se ha mantenido en silencio,

> pero no por ignorancia o malignidad de los autores, pues no es lícito decir esto de filósofos iniciados en la música. Lo que ocurre es que, si bien algunas de estas cuestiones las dejaron expuestas por escrito, otras más arcanas se han conservado en sus enseñanzas orales. Causa de esta conservación ha sido el ímpetu de los hombres de entonces hacia las cosas más bellas y su apego a ciertos lugares. Ahora, en cambio, cuando tanto desamor a la música abunda (pues preciso es el eufemismo), ¿será del agrado de quienes se interesan moderadamente por ello, el tropezarse con un libro de contenido no muy claro? *(De mus.* II 7, p. 65, 10-20 W.-I.).

Démosle, pues, carta de crédito a Aristides y comentemos con cierta confianza de lograr información fidedigna lo que nos dice. En el capítulo XVII del mismo libro se dispone a explicar definitivamente «qué es lo que la obliga al alma a dejarse coger tan fácilmente por la melodía de los instrumentos». Para ello, tras la advertencia previa de que no va a tratar de momento el conocido tópico de que el alma es una harmonía por números, compuesta de un modo análogo a la harmonía musical, con mociones idénticas en los elementos «homeopáticos», refiere el mito de la caída del alma y de la constitución en su descenso del compuesto hombre, que presenta al lector como un *palaios mythos* o «relato antiguo». El alma, que en su estado de pureza acompaña al hegemón del cosmos en su circunvalación del universo, al sentir por efecto de las imágenes que le llegan de la tierra la añoranza de las cosas terrenas, comienza un proceso descendente que la hace por último entrar en la generación. Durante este proceso atraviesa las cúpulas etéreas y el círculo lunar, contaminándose de los elementos propios de estos lugares, los cuales desfiguran su forma esférica y, a manera de una trama o tela de araña, le van formando un contexto que la sujeta a la materia. De los círculos etéreos recibe todos los elementos brillantes aptos para dar calor y mantener la cohesión del cuerpo, a modo de una serie

de líneas que se entretejen para formar una especie de red. De los círculos lunares se llena de elementos aéreos y pneumáticos que alteran definitivamente los anteriores y les confieren la definitiva apariencia que adopta el hombre. Los elementos transparentes y etéreos se convierten en membranas, las «líneas» que al pasar cerca del empíreo se secaron, en tendones, y el *pneuma,* que recibe cada vez mayor humedad de los elementos terráqueos, perdura en parte y en parte da origen al cuerpo. A este contexto es a lo que se da el nombre de harmonía (es decir, «ensamblaje», «ajuste»).

Muy significativo es que Aristides Quintiliano, en apoyo de su mito, no sólo aduzca el testimonio de Homero y de Heráclito, sino el de los propios médicos, los cuales sostienen que las partes del cuerpo que sirven por excelencia para mantener la «cohesión» del organismo, las meninges y las arterias, no son sino «membranas nerviosas a modo de tela de araña y en la forma de canales situados en medio del *pneuma,* que le contienen periféricamente y a cuyo través se mueve el alma» (p. 89, 9-17 W.-I.). Si se suprimen ciertos posibles anacronismos de terminología, como quizá sea la alusión a la función del *pneuma,* imposibles de ser retrovertidos al lenguaje técnico del antiguo pitagorismo, no es ningún desatino ver aquí un reflejo de ancestrales doctrinas médicas, toda vez que dentro del contexto metafísico del mito y de la proyección de éste en la concepción biológica del hombre cobra pleno sentido la meloterapia y la jerarquización pitagórica de los distintos tipos de música.

Los instrumentos musicales se dividen en instrumentos de cuerda, como la lira, y de viento, como el *aulos.* Ahora bien, habida cuenta de que las «cuerdas» de la lira eran tendones o nervios *(neura)* y que «viento» en griego se dice *pneuma,* resultaba que los instrumentos musicales *(organa)* funcionaban con los mismos elementos que el «organismo» humano. Por consiguiente, para el pensamiento griego, influido y determinado como todo pensar por las categorías del lenguaje, era plenamente com-

prensible que a las mociones de dichos elementos correspondieran mociones análogas en los elementos parejos constitutivos del hombre. A las vibraciones del *pneuma* de la flauta corresponden vibraciones semejantes del *pneuma* del hombre, a las de los *neura* de la lira resonancias análogas en los *neura* de los hombres con sus consiguientes tensiones y relajaciones. Ahora bien, como los instrumentos compuestos de *neura* son semejantes al lugar etéreo, seco y simple, del cosmos y a la parte psíquica de la naturaleza, resulta que su música es superior a la producida por los instrumentos de viento, semejantes a la parte pneumática y húmeda del cosmos constitutiva de los elementos somáticos e inferiores del compuesto hombre. Los sones de la lira actúan, pues, directamente sobre el alma y las partes más nobles del organismo humano, en tanto que los de la flauta producen su impacto en los sentidos y componentes más bajos del cuerpo. Los primeros, por ser menos sensibles a las «pasiones» y a los cambios y por su reluctancia a la humedad, reestablecen en el alma la ausencia de pasiones, la inmutabilidad y esa sequedad que, según Heráclito (B 118 D.-K.), era la esencia de la sabiduría. Los sones de la flauta, por el contrario, la humedecen, la contaminan de la mácula del cuerpo y la hacen esclava de las pasiones. ¿No se comprenden así la catarsis melódica, el uso regular y cotidiano de la lira por Pitágoras y sus discípulos, y las anécdotas anteriormente comentadas, cual la del joven ebrio con el alma «humedecida» por los efectos del vino? Es más, incluso puede darse un fundamento homeopático a la curación de las picaduras de serpiente, inoculadoras de un líquido venenoso en el cuerpo, y del reúma por medio de los sones húmedos de la flauta.

8

LA MELOTERAPIA A LA LUZ DE LA EXPERIENCIA HISTORICA

Si hay algún campo de actividad especulativa y práctica al que se pueda aplicar la frase de Schadewaldt [21] de que Grecia es la entelequia de Europa, es precisamente éste de la meloterapia. De hecho los griegos descubrieron todos los efectos psicológicos y psicosomáticos de la música y les dieron una explicación que, con las lógicas variantes del lenguaje científico, viene a ser en el fondo idéntica o muy similar a la de que desde el Renacimiento a nuestros días se les ha dado. Hablar de las valencias educativas, sugestivas, estimulantes o sedantes de la música se nos antoja hoy algo banal, cuando la llamada «música de fondo» se emplea masivamente en la escuela, en los campamentos militares, en los locales comerciales, en las salas de espera, en los anuncios radiofónicos, en el cinematógrafo, etc. El hombre moderno, sin que se percate de ello, gracias a los adelantos de la técnica vive inmerso en un mundo de notas musicales, y por esa misma razón quizá no puede apreciar en lo debido hasta qué punto esas melodías, a veces inadvertidas, que acompañan su existencia influyen en su estado de ánimo, en su manera de pensar, en la tensión de su organismo y en su salud inclusive. Pitágoras y aquellos de sus continuadores que, como Platón, pretendieron servirse de la música con fines educativos, políticos y sanitarios, se hubieran sentido muy felices de haber contado con los medios musicales de acción sobre las masas existentes en la actualidad. Un ensayista, a no dudarlo, tendría aquí amplio campo para desarrollar su ingenio. A nosotros, bástenos con señalar cómo lo que es hoy día logro adquirido fue antaño desiderátum, y cómo verdades que hogaño son de Perogrullo fueron o pare-

cieron ser en su momento descubrimientos importantes, verdaderas hazañas del intelecto.

Nuestro propósito en este colofón al estudio de la meloterapia es el de establecer un paralelo entre la teoría y la praxis de los antiguos y la de los modernos. Sin autoridad para pronunciarnos sobre el acierto de las especulaciones seculares en torno a la eficacia medicinal de la música, ni para enjuiciar los resultados de los modernos experimentos sobre su acción cardiovascular, neuromotora o psicológica, nos limitaremos a hacer unas observaciones a los estudios de tres médicos, E. A. Underwood [22], F. Garofalo [23] y A. Lodispoto [24], que pongan de relieve cuánto de espíritu genuinamente griego ha perdurado en el decurso de los siglos. Con ello no tratamos de demostrar, con ánimo de anticuario, el manido *nihil novi sub sole,* sino lograr una mejor comprensión de los hechos de un pasado remoto a la luz de otros actuales o más cercanos cronológicamente a nuestro mundo. Permítase por una vez al filólogo clásico catar el vino añejo en odres nuevos, y séanos lícito invertir la perspectiva normal del método comparativo. Desde nuestra atalaya de especialistas otearemos un horizonte muy distante ya del mundo clásico, y del panorama divisado el paciente lector podrá extraer sus consecuencias.

Comencemos por la praxis. Algunos episodios de la historia moderna son la mejor ilustración al pasaje del arpa de David que podría prestarse a la sonrisa irónica del lector moderno de la Biblia. El médico italiano Farinelli curó la hipocondría del rey nuestro señor Felipe V con la música y el canto; con anterioridad un concierto de tres músicos acabó con la melancolía del príncipe de Orange; Veron trató después la abulia con marchas militares; Janet seguía en el siglo XIX un tratamiento musical para la psicastenia; a Baudelaire le salvó de una tentativa de suicidio la audición del Tannhäuser wagneriano [25]. Como en los tiempos más remotos, la música sirvió en épocas muy próximas de estimulante en los estados de depresión psíquica y de recreo del espíritu en los de hastío o de desesperanza. Así, en el Ospedale

di Santo Spirito en Roma funcionó desde el siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII una capilla musical para recreo y solaz de los enfermos y en diversos momentos del siglo XIX se introdujo la música en los manicomios. Los efectos psicológicos conseguidos en uno y otro caso, el reactivante y el relajador, fueron debidamente señalados por los teóricos griegos con los nombres de «cinético» y «catastáltico» (p. 298).

Pero donde la meloterapia en época moderna tiene su más exacto paralelo en Grecia es en el tratamiento de los atarantados. El atarantamiento, dolencia que dio mucho que hablar en el siglo XVII, se consideraba producido por la picadura de un arácnido, la tarántula, cuyo nombre procede de Tarento, lugar donde abundaba. La inoculación del veneno perturbaba la mente de la víctima: la hacía saltar, reír o llorar estrepitosamente; le causaba también vómitos y temblores. Seguía a la fase aguda de excitación, una fase depresiva, caracterizada por la melancolía, el sopor, la fiebre, los dolores circulatorios, etc., que ponían en peligro la vida del enfermo. Para esta fase no había otro remedio que la meloterapia. Con arreglo a una cuidadosa farmacopea musical, a la manera pitagórica, que determinaba según la naturaleza de cada enfermo el tipo de instrumento a emplear (violín, arpa, tambor y flauta) y el contenido de estrofas y estribillos (agreste, báquico, marcial o amoroso), se daba comienzo al medicinal concierto, obligándose a danzar a los enfermos a un ritmo cada vez más vivo. Se creía que el enfermo, al transpirar copiosamente con el movimiento frenético de la danza, expulsaba diluida en el sudor la *materia peccans,* el veneno pernicioso del arácnido. Esta, que con ligeras variantes viene a ser la interpretación de Baglivi [26] y de Senguerdius [27] al proceso curativo, tiene curiosas analogías con la teoría de la *katharsis* musical de los griegos. Los cantos cuidadosamente seleccionados al efecto —la *ottava siciliana,* el *aria turchesca,* el *aria catena*— recuerdan los *exorgiazonta melē* de Aristóteles: finalidad común de unos y otros, el conseguir un efecto expulsatorio. La conjunción de meloterapia y coreoterapia,

por otra parte, evoca la imagen del *korybantismos*. La índole misma de la dolencia, una *chorea rhythmica saltatoria* para expresarnos en los términos de Bezdechi-Cluj [28], es análoga a la de las danzas histéricas de la Antigüedad clásica como la de las Bacantes. Hasta las justificaciones de la acción fisiológica de la música tienen en esta época un cierto regusto helénico. El aire que pone en movimiento el instrumento musical, según Senguerdius (1668) [29], pone a su vez en movimiento el aire adyacente, y el proceso se prolonga hasta que se transmite la moción al espíritu que hay dentro del cuerpo. Esta teoría, que en cierto modo anticipa la del flúido sonoro de Chomet (1874) [30], se parece, como una gota de agua a otra, a la del *pneuma* y la flauta que formulara Arístides Quintiliano.

Y traído a colación este último, viene como anillo al dedo recordar la utilización terapéutica de los materiales empleados en la fabricación de los instrumentos, propuesta por Giovanni Battista della Porta (1545-1615) y por Ralfink, que caricaturiza Rabelais en boca de su Madama Quintaesencia. Si los elementos del instrumento musical actúan con sus sonidos como pretende Arístides Quintiliano, en los elementos análogos del hombre, una idea prometedora era la de servirse para su construcción de materiales medicamentosos *selon la competence du mal;* por ejemplo, el heléboro para curar la hidropesía, o el ricino si lo pretendido era la purga melódica del oyente.

Hasta aquí parece que no hemos salido del mundo antiguo. Pero ¿qué decir cuando se consideran los efectos especiales de los instrumentos? Los de la flauta, de acuerdo también con Aristides Quintiliano, son, por decirlo así, «húmedos». Su acción es eficaz en las picaduras de las tarántulas, como creía la medicina antigua que era en las de sierpes y escorpiones: la humefacción producida por sus sones provocaba la expulsión del veneno inoculado en forma de sudor. Pero la flauta pone asimismo en marcha otros procesos de licuefacción, estimula otro tipo de secreciones. Lodiposto [31] recuerda que en la sala dei Commendatorii del Ospedale

di Santo Spirito hay un fresco de los hermanos Zucchi que representa el amamantamiento de los niños expósitos: a un lado están en fila las nodrizas, en un extremo hay un flautista. Las tonadas del instrumento incrementaban la emisión láctea de las amas de cría. En el siglo XVIII los estupendos efectos de la *Glassharmonica,* instrumento auxiliar de las no menos estupendas curaciones de Mesmer, recuerdan los de la lira entre los pitagóricos.

Por último, a partir del siglo pasado se han pretendido comprobar experimentalmente los efectos fisiológicos de la música. Con ello se daría carta de naturaleza en la ciencia moderna a la meloterapia. Desde el ingenuo autoexperimento del belga Gréty que, poniendo tres dedos de su mano derecha en la arteria del brazo izquierdo, observaba las diferencias de pulso que se producían cuando entonaba canciones diversas [32], hasta los de Dogiel (1880) sobre las elevaciones y descensos de la presión arterial causados en hombres y animales por la música, confirmados por Dixon en 1900 [33], son ya bastantes los estudios realizados con moderno instrumental sobre las respuestas del organismo a los estímulos musicales. Por ejemplo, los rusos Tarchanoff, Bogoulavsky y Wartanoff [34] se han ocupado de su acción en el sistema neuromuscular, llegando a la conclusión, comprobada con el ergógrafo de Masso, de que una melodía lenta debilita las contracciones musculares y las hace desaparecer cuando son muy tenues. La música, por lo demás, les parecía probable que estimulase la oxidación en los tejidos, lo que daría una base fisiológica para su empleo terapéutico en ciertas dolencias. ¿No quitan la razón estos resultados a Sexto Empírico (pp. 298-9) y se la dan a quienes admitían el efecto «cinético» de las canciones de trabajo? Dejando de lado otras experiencias como las realizadas por Hyde y Scalapino con el electrocardiograma sobre la acción musical en la circulación de la sangre [35], nos interesa mencionar aquí la clasificación que hace Rambousson [36] de la música, desde un punto de vista médico, en tres tipos, según actúe: *a)* sobre la inteli-

gencia y nervios motores; *b)* sobre los nervios de la sensibilidad; *c)* sobre la inteligencia y los sentimientos. Tampoco a esta clasificación le faltarían paralelos en las observaciones de los antiguos sobre los efectos psicológicos de los modos musicales dorio, frigio, lidio, cromático, enharmónico, etc.

En cuanto a la praxis actual, la música, según Garofalo [37], «se viene empleando desde hace ya muchos años en América con fines curativos en toda clínica moderna. De un tiempo a esta parte va asumiendo una función bastante importante ya como factor narcótico, analgésico o tónico en el transcurso de las intervenciones quirúrgicas, ya como estimulante de la reeducación motriz en la ortopedia, ya, sobre todo, como un verdadero factor terapéutico en los tratamientos neuropsiquiátricos». La actitud de Garofalo, como fue en su día la de Sorano (p. 304), frente a la meloterapia psicosomática es bastante escéptica, ya que, a su juicio, no se conoce lo suficientemente bien la intervención de la música en el sistema vegetativo a través de la excitación del simpático o del vago, ni se ha confirmado la hipótesis de una acción estimulante suya en el tálamo capaz de normalizar las funciones córtico-cerebrales. Lodispoto es verdaderamente sangriento contra esta nueva especialidad de meloterapeutas que ejercen en beneficio de la humanidad una revolucionaria técnica: «Chopin para los resfriados... Listz para las gastritis... Ravel para los dispépticos» [38].

Pero, no obstante, hasta en estas declaraciones de escepticismo encontramos asertos familiares. «Una cosa, sin embargo, es cierta —concluye Garofalo [39]—, a saber, la virtud que tiene la música de substraernos del juego de la realidad, de levantarnos en las horas de cansancio o de melancolía con una noble belleza. Podríamos decir con Billroth que 'se identifica con la esencia misma de la vida, porque, como la vida entera, es ritmo'». ¿No nos parece estar oyendo hablar a Sexto Empírico por la boca de un profesor italiano, y no se percibe en la cita un lejano eco pitagórico?

9

LA DANZA

A lo largo de las páginas que hemos dedicado a tratar de los efectos medicinales de la música hemos hecho repetidas alusiones a la danza como procedimiento terapéutico afín. Poco es lo que podemos agregar aquí a lo dicho de un modo incidental. Algunas danzas rituales pudieron tener en su día una finalidad terapéutica o profiláctica, pero a los propios griegos de época clásica les pasaba ya inadvertido este aspecto. Así, por ejemplo, la *pyrrichē* o *prylis* (del licio *prulija,* «batalla»), ejecutada por hombres armados, tiene un mítico origen en las danzas de los Curetes que asistieron al nacimiento divino del Zeus cretense [40]. El mito explica que gracias al estruendo producido se pudo distraer la atención de Crono y evitarse con ello que devorase, como había hecho con los demás hijos de Rea, al niño recién nacido. A la interpretación etnológica no le es difícil reconocer aquí, más o menos desfigurada por los siglos, una danza apotropaica, favorecedora del nacimiento: los Curetes pertenecen al séquito de Diktynna, la divinidad pregriega tutelar del parto y la fecundidad. Quizá también, en ciertos casos, las danzas que se celebraban en honor de la Madre [41] pudieron tener una finalidad terapéutica, según parece deducirse de la súplica que eleva Píndaro a esta divinidad «en cuyo honor danzan unas muchachas» a la puerta de su casa, al objeto de que devuelva la salud a Hierón, cuya victoria canta en la tercera *Pítica* (v. 137). Un escolio a este lugar explica que la diosa «acrecentaba o disminuía las enfermedades», poniendo así de relieve el carácter salutífero de dicha divinidad que garantizan otros testimonios antiguos [42]. De ahí que la danza de las jóvenes pudiera cumplir una función terapéutica. Pero, como señala K. Latte [43], quizá sea preferible pensar

aquí en el valor impetrativo de las preces contenidas en el himno y no en el valor operativo y mágico de la danza *per se.*

Fuera de estos casos y de una imprecisa alusión al valor medicinal del delirio báquico en Esquilo (*Choeph.* 697), las únicas referencias al empleo terapéutico de la danza se reducen al fenómeno conocido como *korybantismos,* o posesión por el furor de los Coribantes, que, inducido por la música orgiástica del culto de la Madre, se curaba precisamente con los mismos medios que lo habían originado. Este hecho de experiencia, con ciertas semejanzas con el atarantamiento, se prestó, por un lado, a ciertos ensayos de aplicación terapéutica del rito y, por otro, a etiologías racionalistas del fenómeno. Diversos indicios hacen pensar que en la Atenas del siglo v la iniciación en las danzas de los Coribantes se puso de moda para curar determinadas afecciones psicopáticas. Aristófanes, en *Las avispas* (119 ss.), refiere los vanos intentos de Bdelicleón para sanar a su padre Filocleón de su funesta manía de intervenir en los tribunales, y cómo, no surtiendo efecto alguno ni los baños ni las purificaciones, recurre en último extremo a «koribantizarle». La ceremonia nos es conocida gracias a un pasaje del *Eutidemo* de Platón (277 D).

Al enfermo o a la persona a la que se iba a iniciar se la sentaba en un sillón y a su alrededor danzaban al son de panderos individuos ya iniciados hasta entrar en un trance extático por efecto del ritmo y de los movimientos frenéticos. Posiblemente seguían así hasta que el paciente se les unía, terminando el rito cuando el agotamiento le ponía un lógico fin, o procedía el flautista a cambiar paulatinamente el modo frigio y trocaico de la melodía por otro más pausado (cf. Plut., *Amat.* 758 B). La ceremonia recibía el nombre de *thronōsis,* «entronización» (confróntese Plat., *Euthydem.* 277 D) o *thronismos* (Dio., *Or.* XII 33). Del hecho de que los danzantes efectuasen sus evoluciones en círculo, en torno al iniciado, no se deduce necesariamente la identidad del *korybantismos* (explicado por una glosa de Hesiquio como *katharsis manias,* «purificación de la locura») con una danza

de hombres armados cual la de los Curetes. Hesiquio explica el término *perichorizein* («danzar en torno») como un «danzar con armas continuamente», pero puede muy bien referirse a las danzas de los Curetes y no a las de los Coribantes, habida cuenta del valor mágico del círculo en multitud de ritos. Kurt Latte[44] llega a una conclusión precipitada al poner en relación dicha glosa con el pasaje de Dion Crisóstomo citado arriba que explica el *thronismos* como un danzar alrededor del iniciado *(kyklōi perichoreuein),* aunque sin mencionar para nada las armas. Que el címbalo o pandero —y muy probablemente también la flauta— era el instrumento de la danza de los Coribantes se desprende del pasaje aristofánico citado y de un interesante texto de Menandro. Tampoco el *korybantismos* surtió los apetecidos efectos en la singular manía de Filocleón, que agarró el címbalo y salió corriendo para irse a juzgar al «tribunal nuevo». Menandro critica la credulidad de una mujer con estos significativos términos: «Ningún dios salva a hombre alguno por medio de otro hombre, pues si un hombre arrastra con el címbalo a la divinidad a aquello que quiere, el que lo logra es más poderoso que el dios» (fr. 245, III 70 Kock).

Platón da una explicación homeopática a las curaciones por medio del *korybantismos,* en uno de sus intentos de interpretar racionalmente las prácticas de su época, equiparándolo a un hecho de la experiencia cotidiana. A su ver, no difiere en el fondo de la rudimentaria meloterapia que emplean las nodrizas, las cuales, para adormecer a los niños, en lugar de obligarles a estarse quietos, los mecen y canturrean sin cesar, hasta que concilian el sueño:

> El mal de uno y de otro de estos dos estados —afirma— es, en resumidas cuentas, el miedo, un miedo que procede de una cierta debilidad del alma. Cuando a estas agitaciones se les opone una sacudida o movimiento exterior, ese movimiento que viene de fuera domina el movimiento interno de

> miedo y de frenesí y, al dominarlo, lleva al alma la calma y la tranquilidad, que se veían turbadas por los dolorosos sobresaltos de corazón, tanto en unos como en otros (*Leg.* VII 790 D).

La conmoción interior, traducida en sobresaltos y fuertes latidos de corazón, un *pathos,* en suma, del alma, se elimina gracias a la acción externa de una conmoción mayor.

El *korybantismos,* en última instancia, entra dentro del concepto platónico de *katharsis* como «separación» (p. 145). Pero en la base del rito está la concepción de la manía como un estado de posesión por un demon maligno, cuya expulsión se lograba mediante la penetración en el cuerpo del paciente de un demon más poderoso, según ha visto correctamente Schwenn [45]. Al demon se le forzaría a comparecer y a penetrar en el enfermo («se le arrastraría», en la gráfica expresión de Menandro), gracias a la virtud del monótono ritmo del címbalo y a la danza orgiástica de los iniciadores. En la comedia latina hay ciertas alusiones al *circumferri* de los posesos (p. e., Plaut., *Amphitr.* 775 ss.), que pueden ser ecos de la comedia nueva y testimonios, por tanto, indirectos de la vigencia del *korybantismos,* o bien referirse a la ceremonia romana de la *lustratio.*

10

EL EXORCISMO

La generalización de la Antigüedad tardía de la concepción demónica de la enfermedad condujo a una modalidad de logoterapia mágica conocida con el nombre de *exorkismos,* un término que en un principio significó «toma de juramento» y se empleó

posteriormente en el sentido actual de conjuro, «exorcismo». El exorcismo comparte las características de la *epōdē,* pero difiere de ella en algunos rasgos fundamentales que justifican que hayamos diferido su estudio hasta no haber puesto al lector en conocimiento del *daimonismos* y de ciertos de los procedimientos empleados para combatirlo. En primer lugar, si la *epōdē* puede sustentarse indiferentemente en una concepción demonista o dinamista de la enfermedad, el exorcismo sólo es posible cuando se cree que el origen de la enfermedad es un demon maligno introducido en el cuerpo del paciente. En segundo lugar, si la finalidad de la *epōdē* es la de lograr la cooperación de una potestad superior en una determinada praxis mágica, o la de despertar fuerzas latentes y, por decirlo así, dormidas en las cosas, o la de servir de ingrediente dinámico en un determinado rito, la finalidad del exorcismo es, sin ambigüedad alguna, la expulsión del demonio del lugar donde se ha instalado. De ahí una serie de rasgos que lo configuran, con perfiles bien marcados.

Ante todo, el exorcismo presupone una confrontación, una especie de *tour de force* entre exorcista y demonio, que termina con el ulterior sometimiento de éste a la voluntad de aquél y en su salida del endemoniado. Exorcista y demonio se encuentran, para expresarnos con un símil taurino, como el torero y el toro en los diversos lances de la lidia. Los conocimientos teóricos, si bien imprescindibles, no bastan por sí solos para enfrentarse con démones reluctantes y peligrosos: aparte de la ciencia, el buen exorcista debe reunir ciertas cualificaciones personales para tener la superioridad del diestro sobre la bestia como encarnación del poder del espíritu sobre la fuerza bruta de la naturaleza. El *mana* del exorcista depende tanto de su pureza moral, como de su entereza y valor, de su capacidad de razonar y de su fuerza de persuasión. En una palabra, para los casos verdaderamente difíciles se requiere poseer eso que las aretalogías a veces denominan *gnōsis* «conocimiento», otras *dynamis* «poder», *pneuma* «espíritu» o, sencillamente, *aretē* «virtud». Cuanta mayor difusión toma la

creencia en los demonios, tanto mayor es la asociación establecida entre el mago y el *theios anēr* u «hombre divino», entre el mago y el sacerdote. Los démones huyen lo mismo ante el resplandor de la razón (cf. Porph., *De abst.* II 44) que se sienten dominados en su carácter inmundo por la pureza de la virginidad.

Esta confrontación personal se muestra desde el momento mismo de la *epiklēsis* que se hace con vistas al amedrentamiento del demon: «Te conjuro por el nombre del Temible y Terrible... que, en oyéndolo, se llenan los demonios de pavor», reza, por ejemplo, una invocación (*PGM* II 365 ss.). Se ve también en el interés del exorcista por conocer la identidad del demon que quiere dominar: «Te conjuro, cualquier espíritu que seas, a decir quién eres, pues te conjuro por el sello que puso Salomón en la lengua de Jeremías y habló» (*PGM* IV 3040). Pero se percibe especialmente en las temibles amenazas que todo conjuro contiene. Para operar la curación del muchacho poseso por el demon misógino, Apolonio sacó del manto una carta y se la entregó a la madre desesperada: «La carta iba dirigida al fantasma con amenazas empavorecedoras» (Philostr., *Vit. Apoll.* III 38).

La invocación y las amenazas, respaldadas por una potestad superior que obra de consuno con el exorcista, preparan la *apopompē* o «despido», que constituye la parte fundamental del exorcismo. Fórmulas de comminación frecuentes son: *kreiōn se diōkei* «te persigue un ser superior», *Iuppiter te fugat, Salomo te sequitur;* la orden de expulsión se limita a un tajante *exelthe* «sal», *recede, pheuge, fuge,* «escapa». Un buen ejemplo de exorcismo se encuentra en el llamado «Gran papiro Mágico de París» (*PGM* IV 1221-1262):

> Acción excelente que expulsa los demonios. Oración que se pronuncia sobre la cabeza (*scil.* del endemoniado). Echa delante de él ramas de olivo y colocándote detrás di: «Salud, Dios de Abraham, salud, Dios de Isaac, salud, Dios de Jacob, Jesucristo, Espíritu Santo, Hijo del Padre, que está

debajo de los Siete y entre los Siete está. Trae a Iao Sabaoth; que venga vuestra fuerza sobre Fulano, hasta que expulséis a este demon impuro, a Satán, que está sobre él. Te conjuro, demon, quien quiera que seas por este Dios (*voces magicae*). Sal, demon, quienquiera que seas y apártate de Fulano, pronto, pronto, ahora, ahora. Sal, demon, porque te ato con cadenas de acero, irrompibles, y te entrego al negro Caos en la perdición». Acción. Coge siete ramas de olivo, y ata seis por la punta y el final, una por una; con la otra golpéale durante el exorcismo. Mantenlo en secreto: está ya comprobado. Después de la expulsión, ata a Fulano, como amuleto, que ha de ponerse después de la expulsión del demonio, en una plancha de plomo, lo siguiente: «*voces magicae*: Protege a Fulano». Hay también otro amuleto en el que está este signo...

La complejidad de actos exigida por el exorcismo se pone aquí de manifiesto. El exorcista, como los *calusari* rumanos (p. 296), a fin de no recibir el encontronazo del demon a su salida violenta del cuerpo del endemoniado, se coloca a espaldas de éste, lo que indica que se estimaba que salía por su boca. La rama de olivo, una variante de la varita mágica, desempeña aquí un papel muy parecido al del *rhabdos psychoulkos* («vara arrastradora del alma») con la que un discípulo de Aristóteles (Clearco, fr. 7 Wehrli) haría sobre un muchacho experimentos de hipnotismo pretendiendo demostrar así a los asistentes a sus sesiones que lograba extraerle el alma del cuerpo y reintegrársela de nuevo. La extraña oración del texto, impresionante documento del sincretismo religioso del Egipto tardío, está escrita en copto, y no en griego para no perder así nada de su misterio y eficacia, pues, aunque sea posible la traducción, los términos vertidos, según Jámblico, ya no conservan la misma *dynamis*, «porque las palabras bárbaras tienen mucho énfasis y brevedad, menor ambigüedad, variedad y abundancia de dicciones» (*De myst.* VII 5,15 p. 257 P). A la *apopompē*, sigue la acción profiláctica con vistas a impedir que

el demonio se aposente de nuevo en el cuerpo del sanado, lo que se consigue con un amuleto de material apotropaico donde se ha escrito una eficacísima fórmula mágica. Las siete ramas de olivo que se emplean en la praxis representan a los Siete (tal vez los patriarcas enumerados, Abraham, Isaac, Jacob, con las Tres Personas de la Santísima Trinidad, y Iao [= Jahve] Sabaoth), cuya atadura indica su acción solidaria, al tiempo que simboliza el encadenamiento del demonio a la potestad del exorcista. En la rama de olivo que empuña éste parece encarnarse el poder de Sabaoth, el agente invocado para el acto de expulsión. Su fuerza se transmite al paciente por *contactus* y provoca la salida del demon inmundo.

El exorcismo, como la *epōdē,* por lo general requiere conjugarse con ciertos actos y gestos para ser plenamente eficaz. En el ejemplo anterior lo vemos asociado a una praxis mágica y al amuleto. En otras ocasiones parece ser la *dynamis* del exorcista el elemento fundamental del acto, especialmente si se trata de un *theios anēr,* lo que es otro indicio más de esa confrontación de poder a poder que constituye el meollo del exorcismo. El *contactus* se establece ora por imposición de manos [46], ora escupiendo sobre el paciente (Varr., *Re rust.* I, 2, 27, Marcell. XV, 101), untándole con la propia saliva, o bien soplando sobre él. Cada uno de estos actos tiene una eficacia operativa autónoma que refuerza grandemente la de la fórmula exorcística. La saliva es un excelente *Krafttrager* o portador de fuerzas, y sus virtudes curativas en ciertas personas (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 4, 7, Suet., *Vesp.* 72) eran un pretendido hecho de experiencia. En las leyendas cristianas desempeña un gran papel en las curaciones milagrosas, sobre todo de las enfermedades de los ojos y de la piel (cf. *PL* LXXI, 1090). Para curar a un ciego Jesús le aplica a los ojos una pasta de polvo y saliva (Jn. 9, 6), lo que está en consonancia con la posición *sui generis* de las afecciones oftálmicas (p. 141) y destaca las valencias medicinales de esta secreción. Más directo todavía es el *contactus* por medio del soplo que viene a ser como una emana-

ción del espíritu del oficiante del *exorkismos*. «Al realizar el exorcismo —reza una prescripción mágica— sopla una vez, llevando el soplo desde la punta de los pies hasta la cara» *(PMG* IV 3081-2). De esta manera se le transmitía al endemoniado el *pneuma* del mago, que previamente debía haberse abstenido de comer carne de cerdo y de todo comercio carnal. Con ello se lograba la necesaria concentración de espíritu puro para expulsar al inmundo. Prácticas como ésta, generalizadas en todo el Oriente pueden arrojar cierta luz sobre algunos pasajes del Nuevo Testamento como Jn., 20,21: «y diciendo esto les sopló y dijo: Recibid al Espíritu Santo».

Otras veces, son las plantas (el olivo, el laurel) o los metales y minerales simpáticos los instrumentos coadyuvantes al exorcismo. Muy empleado en la magia greco-latina, así como en la terapéutica hebrea, es el aceite. El gran Papiro mágico de París recomienda el «cocimiento de Pibeques», a base de aceite de oliva verde y ciertas plantas, como materia mágica de un exorcismo para los endemoniados *(PGM* IV 3010), reapareciendo dicha substancia en otros lugares *(ibid.* 2192) en usos semejantes. Los médicos que asistieron a Herodes en su enfermedad, le recetaron, además de la balneoterapia con aguas termales, unciones de aceite para calentarle el cuerpo (Ioseph., *Bell. Iud.* I 657, *Ant. Iud.* XVII 172). El aceite reaparece asimismo en el Nuevo Testamento en usos medicinales en estrecha relación con el exorcismo. El buen samaritano cura las heridas del caminante mediante una aplicación de aceite y vino (Lc. 10, 34), de una manera parecida a como procedieron los médicos con Herodes. Pero en otros pasajes la unción con aceite tiene una clara finalidad exorcística. Jesús dio a los apóstoles potestad sobre los espíritus inmundos, y éstos «expulsaban a muchos demonios y ungían con aceite a muchos enfermos y les curaban» (Mc. 6,13). La práctica perdura en las comunidades cristianas. Cuando alguien caía enfermo, llamaba a los presbíteros para que orasen por él y le «ungiesen con aceite en el nombre del Señor» (Jc. 5, 14). Dejando de lado el carácter

sacramental que en este último pasaje parece evidente, por cuanto que a la curación va asociado el perdón de los pecados, otros textos judeo-cristianos de época posterior, atestiguan el empleo del aceite con fines terapéuticos y exorcísticos. El *Testamento de Salomón* transmite un curioso remedio. «Si se echan granos de sal en aceite, y se unge al enfermo diciendo 'Querubines, Serafines, Ayudad', al punto se retira *(scil.,* el demon)». Otros textos nos muestran a Jesús sanando a los endemoniados con aceite *(Act. Thom.* 67) o la curación por aceite consagrado (Tertull., *Ad Scap.* 4), especialmente en los casos de posesión (Pallad., *Hist. Laus.* 18, p. 55 Butler). San Juan Crisóstomo alude a esta terapia como un hecho de todos conocido y de excelentes resultados *(Homil. in Mt.* 32/(33), 6 = *PG* LVII, 384), y Celso menciona *(Med.* III 23, 3) la unción oleosa como eficaz remedio contra la posesión. En la Edad Media las unciones de aceite se generalizan no sólo con valor sacramental sino terapéutico. Gregorio de Tours operaba sus milagrosas curaciones con aceite consagrado (Sulp. Sev., *De vit. Mart.* 16 = *PL* XX, 169); la Virgen María cura las heridas de una mártir vertiendo aceite en su pecho de tal guisa que corra por ellas; Partenio de Lámpsaco cura a un leproso *(Act. Sanct.* 14 febr. 774) con una unción de *oleum sanctorum,* etcétera. Las virtudes terapéuticas indiscutibles de esta substancia, por ejemplo, en las quemaduras, y su simbólico carácter sacramental conducen a esta confusión de esferas entre la medicina y la religión, en las que la Iglesia Oriental pretendió imponer cierto orden, distinguiendo distintas clases de unciones ora con *elaion exorkismou* «aceite de exorcismo», ora con *elaion tēs eucharistias* «aceite de la eucaristía» [47].

Los elementos fundamentales del exorcismo son, pues, la *epiklēsis* o invocación, la *apopompē* o expulsión, la praxis mágica concomitante, en la que destaca en primer plano el aspecto dinámico (transmisión por contacto de la *dynamis* del exorcista o de una materia mágica), y por último la profilaxis apotropaica. Una vez expulsado el demonio del cuerpo del enfermo, se debe pro-

curar que no se reinstale en él, lo que se consigue, como hemos visto, por medio del amuleto, o con una práctica transferencial *(epipompē)* del tipo de las consideradas anteriormente. Es este último procedimiento el más seguro, por cuanto que, transferido el demon maligno a un animal, objeto, lugar lejano, o a la tierra, ya no había temor alguno a su respecto.

11

EL AYUNO PROFILACTICO

Estrechamente vinculada a la noción de posesión, está la práctica del ayuno que se presenta bajo diferentes aspectos en la magia, la religión y la medicina popular. Si los démones penetran y se aposentan en los adentros del hombre a través de sus aberturas naturales, en especial, la boca y las fosas nasales por donde tiene lugar un continuo contacto con el mundo exterior, es natural el asociarlos de algún modo con los alimentos y los aromas. Fenómenos como la aerofagia, subsiguientes a comidas copiosas o a la ingestión de manjares pesados, pudieron deparar la base empírica necesaria a dicha creencia y a los correspondientes tabúes alimenticios. El propio autor del tratado pseudo-hipocrático *De flatibus* venía a formular en términos de estricto materialismo científico una doctrina semejante, al hacer de las *physai* o flatos, es decir, del aire ingerido en la comida y la bebida, la causa última de todas las enfermedades del hombre, en virtud de sus enfriamientos o de sus caldeamientos a lo largo de sus diferentes localizaciones en el organismo durante el proceso digestivo. Las consecuencias que de esta noción se derivan en las esferas antedichas de actividades humanas son múltiples. En la vida religiosa, por ejemplo, cuando se aspira a ser colmado por la divinidad en el

enthousiasmos, será preciso previamente haber dejado espacio libre a la irrupción numinosa con el ayuno pertinente y la abstinencia de cuanto contamine el interior del hombre y repugne a la presencia divina. En la magia será menester prescindir de los alimentos que estén en una cadena de repelencia antipática con la potencia invocada e ingerir por el contrario aquellos (pongamos por caso el laurel) que se encuentran con ella en una relación de simpatía. En la medicina, aparte de los preceptos dietéticos basados en una elemental empiria, será igualmente preciso abstenerse de cuantos alimentos contienen adherencias demoníacas u ofrecen una atracción peculiar a los démones.

Buscar paralelismos etnológicos a la práctica del ayuno o de la dieta rigurosa es tarea fácil. Nos limitaremos a citar uno, sumamente expresivo, aducido por Dieterich [48], por llevarse a sus últimos extremos el precepto del ayuno o, como podríamos decir mejor en términos hipocráticos, la *kenōsis* («vaciamiento») ritual. Cuando los indios se preparan para salir a una expedición guerrera, toman un purgante para expulsar del cuerpo a todos los demonios malignos que en él hayan penetrado y dejar el necesario hueco para una *plērōsis* («replección») por parte del demon de la guerra. En Grecia y en Roma la prescripción del ayuno, de la abstinencia y de la castidad, no sólo son frecuentes en muchos ritos religiosos, sino también en muchas prácticas mágicas, de cuya plena eficacia son requisito imprescindible. No es ésta una cuestión que nos ataña directamente y por esto baste aquí con mencionarla. Sí, en cambio, nos interesa decir dos palabras sobre la función de la dieta estricta y del ayuno en la medicina popular.

Ante todo conviene deslindar bien el campo de la medicina empírica y el de la medicina mágica, que prescribieron por diferentes conceptos el ayuno o la abstinencia para mayor eficacia de sus medicaciones. Cuando Varrón recomienda tomar en ayunas un preparado de vino para la ciática, un específico contra el cólico y la disentería, o contra las congestiones y retenciones de orina (*Re rust.* 123, 126, 127 Nisard), abstracción hecha del valor cien-

tífico de sus recetas, que sería cuestión de verificar con la experimentación oportuna, no procede de manera distinta al médico de nuestros días cuando prescribe lo mismo con vistas a la mejor asimilación de los medicamentos. La empiria había sentado desde muy antiguo un principio de eficacia reconocida. Ahora bien, ya no cabe explicación «científica» ninguna cuando se exige el ayuno, no del enfermo, sino de quien prepara el fármaco, lo administra o pronuncia la fórmula mágica. El ayuno ya no es aquí una condición para que surta efectos el medicamento, sino un ingrediente mágico del mismo. Así, por ejemplo, en un antiguo remedio contra la podagra que transmite Varrón (*Re rust.* I 2, 27) con cierta ironía, y al que nos hemos referido al hablar del *contagio usurpans* de la tierra (p. 155 y nota 27), no se puede precisar si el ayuno es un ingrediente más de la fórmula mágica o la condición ideal para arrojar con el esputo la *vis* del morbo al suelo. Para curar las hinchazones, Plinio recomienda una serie de cataplasmas con diferentes plantas, agregando: «los expertos han afirmado que es muy importante que se la aplique una virgen desnuda al enfermo, estando en ayunas ambos, y diga mientras le toca con el dorso de la mano 'Apolo afirma que no le puede crecer una enfermedad a nadie a quien se la apague una virgen desnuda'; y así, con la mano vuelta, lo repita tres veces y escupan ambos» (*Nat. hit.* XXVI 93). El ayuno en ambos oficiantes de este rito terapéutico parece condicionar aquí la efectividad del *contactus,* reforzado por la fórmula mágica y el valor apotropaico del esputo y de la desnudez ritual. El ayuno del que recogía una hierba indicada por su virtud contra las úlceras se puede explicar por el deseo de evitar un *contagio enervans* que posiblemente disminuyera la eficacia de la planta medicinal, pero toda explicación lógica del procedimiento se pierde, cuando se agrega que era menester ir a casa del enfermo en ausencia de éste y decirle a su llegada: «te doy este medicamento en ayunas estando yo también en ayunas»; atarle la hierba como amuleto a continuación, y repetir

la misma operación durante tres veces consecutivas (Plin., *Nat. hist.* XXIV 181).

Asimismo, tampoco es muy aparente el fundamento de ciertos tabúes alimenticios como el famosísimo que recaía sobre las habas en la secta pitagórica, y tanto dio que hablar a la posteridad. Frente a motivaciones de índole religiosa y hasta política se adujeron *physikai aitiai* o causas naturales para darle una interpretación satisfactoria. Aristóteles, según una interpretación de Diógenes Laercio (VII 1, 19, 34), aseguraba que Pitágoras las prohibió por su semejanza con las partes pudendas o las puertas del Hades, o por ser un signo de la oligarquía al emplearse en el sorteo de los magistrados. Sobre la relación que pudieran tener estas leguminosas con las puertas del Hades, tal vez pueda arrojar alguna luz un pasaje de Plinio (*Nat. hist.* XVIII 118) donde se dice que, de acuerdo con una antigua tradición, en las habas están las almas de los muertos. Por este motivo los sacerdotes no las probaban nunca, al decir de Varrón, la autoridad de Plinio en ese lugar, quien añadía que en las hojas de su mata se encontraban letras lúgubres. Por último, asegura Plinio que es el único vegetal que recobra la plenitud de forma, a pesar de haber sido comido, cuando la luna crece. Hopfner (*OZ* I § 529, p. 134), poniendo en relación este pasaje con el *schol. Vict. ad* Hom. *Il.* XIII 539 («los sacerdotes no comen las habas negras por ser la andadura y subida de las almas de los jóvenes cuando de las mansiones del Hades ascienden a los rayos de luz»), concluía que las almas se remontan de las habas a la luna, en cuyos rayos viven, hasta su descenso a la tierra para una nueva vida. De ahí que se las pueda llamar con propiedad «puertas del Hades», porque en ellas esperan las almas el momento de elevarse definitivamente a la estrella que tienen asignada en el firmamento o de ascender a la Luna para penetrar de nuevo en la generación.

Junto a estas elucubraciones esotéricas, se formó una serie de leyendas para justificar de algún modo el tabú religioso que prohibía terminantemente probar tan humilde manjar a los iniciados en

los misterios de Eleusis (Paus. I 37) y a los practicantes de la *incubatio,* así como para dar algún fundamento a frases tan tremebundas como la de «lo mismo es comer habas que la cabeza de los padres», atribuida a Orfeo *(Geop.* II 35) o a Empédocles (Gell. IV 11, 9-10). Porfirio afirma que si se entierra una de estas leguminosas durante nueve días en un recipiente, se encontrará al extraerlo o bien una cabeza de niño o un *pudendum muliebre (Vit. Pyth.* 44). Plutarco, que su cáscara hace secarse el árbol junto a cuya raíz se coloque, porque el haba está en relación con la muerte y es enemiga de los dioses de la vida. Porfirio *(ibid.)* llega a admitir una correlación entre la generación de dicho vegetal y la de los hombres: las habas y el ser humano han surgido de la misma podredumbre de la tierra. Para demostrarlo, proponía el experimento de masticar una de estas leguminosas, depositar la pasta al calor del sol y regresar poco después para comprobar lo que ocurría. El que tuviera los arrestos necesarios para llevarlo a cabo podía comprobar con horror que había masticado sangre humana.

La razón, empero, de la enemiga pitagórica a este manjar al que tan aficionados eran los griegos es, con toda seguridad, mucho más simple. Para una secta que consideraba como el peor de los males la entrada en la generación la semejanza de forma de las leguminosas con los *genitalia,* podía ser, como sugiere Aristóteles, un motivo de abominación. Pero, aparte de esto, había otras razones de carácter digestivo para justificar plausiblemente el tabú ritual e higiénico de su abstención, razones, por lo demás, apuntadas por los mismos autores que tan disparatadas fantasías nos han transmitido. Plutarco *(Quaest, conv.* 8,10,1) señala, por ejemplo, que producen una ventosidad perjudicial para la actuación de las divinidades mánticas, y Plinio *(l. c.)* que embotan los sentidos y originan insomnio. Esta parece haber sido la explicación más difundida (cf. Cic., *De div.* II 58, 119; I 30, 67, Clem. Alex., *Strom.* III 3, 24, 2, Apollon., *Mirab.* 46): Aristóteles afirma que la flatulencia *(De somn.* 3, 461 a 23 ss.) perturba los

sueños y Dioscórides *(De mat. med.* II 127) califica a las habas de «ventosas, flatulentas, difíciles de digerir y causantes de malos sueños». Baste con recordar lo dicho sobre una de las posibles raíces de la creencia en el *enthousiasmos* para que quede este punto suficientemente comentado.

Para terminar con esta cuestión, no está de más recoger ahora ciertas explicaciones propuestas por los antiguos al ayuno ritual, idéntico en el fondo al ayuno mágico y terapéutico. Una interpretación veía en los ayunos, así como en los ritos que repugnaban al sentido moral (por ejemplo, los sacrificios humanos), una finalidad apotropaica y propiciatoria de démones malignos, que parecían complacerse con el mal de los hombres y les enviaban pestes y calamidades en caso de no ser satisfechos con estos substitutivos de cosas más graves (cf. Plut., *Def. orac.* 417 C y *De Is. et Os.* 361 B donde se atribuye este sentir a Jenócrates). Mucho más satisfactoria es la explicación de Porfirio que se erige, sin saberlo, en portavoz de las más elementales concepciones del hombre primitivo. Interesado en defender frente al triunfo arrollador del cristianismo las formas de vida paganas, hasta las manifestaciones del culto que más podían repugnar a su espiritualidad exquisita, encuentra la razón de ser de los sacrificios cruentos y de los ayunos rituales no en los dioses en sí, sino en los demonios malignos que pululan por todas partes y representan el más formidable obstáculo para el acercamiento del hombre a la divinidad. Así, para que se produzca la *parousia* o «presencia» divina, es menester primero que los sacerdotes expulsen a los malos demonios, golpeando el aire y dándoles el *pneuma* y la sangre de las víctimas sacrificiales. Esta es la razón de las purificaciones, siempre que en un templo o una casa se invoca a los dioses. Pero los malos démones no sólo están en el aire sino muy especialmente en los cuerpos de cuyas carnes gustan alimentarse. De ahí que:

> Al comerlas nosotros entren y se instalen en nuestro cuerpo y ésa es la razón de los ayunos, que no se efectúan lógicamente

> por los dioses, sino para conseguir que aquéllos se mantengan apartados. Porque lo que más les complace es la sangre y la impureza y disfrutan de ambas cosas introduciéndose en quienes hacen uso de lo uno y de lo otro (*Phil. ex orac. haur.*, p. 148 Wolff, *apud* Eus., *Praep. ev.* IV 22).

Con parecida orientación se expresa el mismo autor en otra de sus obras para justificar la *apochē* o abstinencia de carne. El alma irracional de las bestias sacrificadas, se encuentra en la misma situación que la de los *aōroi,* muertos prematuros, *biaiothanatoi,* los que murieron de muerte violenta, suicidas, ajusticiados, insepultos, etc. Arrancada del cuerpo al que estaba unida sin que cumpliera éste la plenitud de su ciclo biológico, siente añoranza de la vida en común, mucho más aún que el alma humana, por la natural afinidad que existe entre lo somático y el alma irracional. De ahí que se aferre desesperadamente a sus despojos y sea por ello muy prudente la recomendación de los antiguos sacerdotes egipcios de abstenerse de comer carne, al objeto de no ingerir con ella los espíritus impuros de los animales causantes de mil perturbaciones interiores y obstaculizadoras de la *parousia* divina en el hombre.

Los increíbles regímenes dietéticos de la antigua medicina cobran, bajo la luz de las ancestrales prácticas mágicas y las teorías de las doctrinas espiritualistas, una justificación ante los ojos del hombre moderno que de otra manera no tendrían. Sólo así se pondera en todo su valor el elogio de Plinio a Hipócrates *tantum remotus ab istis qui medicinam fame exercent* («tan diferente de esos que practican la medicina a base de hambre», *Nat. hist.* XXII 136). Si el ayuno remonta a una antiguedad remota, la generalización de la concepción demoníaca de la enfermedad y el pananimismo de la Antigüedad declinante exagerarían sus rígidos preceptos hasta los extremos de todos conocidos en el ascetismo de los anacoretas y hasta límites difíciles de suponer en la medicina popular.

12

REMEDIOS DE LA EPILEPSIA

Como colofón de esta parte de nuestro estudio pasaremos una rápida revista a los diferentes recursos de la medicina popular para la diagnosis, la profilaxis y la terapéutica de la epilepsia, aunque dejando de lado por el momento todo lo relativo a la supuesta vinculación de la «enfermedad sagrada» con la Luna y sus distintas divinidades (Hécate, Mene y Selene) que relegamos a un capítulo posterior. Ahora estamos ya en situación de ponderar cómo los diversos expedientes curativos ideados por la imaginación popular se entremezclaron en busca de la mejor eficacia, sin que sea posible en muchos casos discernir el fundamento dinamista o animista que los sustenta.

Gran importancia tenía el diagnóstico de esta enfermedad, bien por razones de eugenesia, sobre todo en ciertas ciudades obsesionadas por la futura salud y fortaleza física de sus súbditos como Esparta, bien por razones de carácter económico como pudiera ser la compra de esclavos. Plutarco *(Lyc.* 16) refiere la costumbre espartana de bañar a los recién nacidos con vino puro para establecer la diferencia entre los sanos y los afectados por dicho mal. Alejandro de Tralles (I 559 Puschman) prescribe varios métodos de prognosis de clara raigambre simpática, en los que los baños y las reacciones del paciente ante las sensaciones olfativas desempeñan un papel fundamental. Por ejemplo, se cubría al suspecto con una piel de cabra y se le introducía en el mar, o se le hacía oler, tras de lavarle, cuerno quemado de cabra. Si era epiléptico, sufría al punto el ataque. El aroma del azabache puesto al fuego y el de la mirra producían un efecto análogo. Sustentaban estas prácticas la creencia de que la cabra era un animal consagrado a Selene y a Hécate, y la de que el azaba-

che, como la hulla, era un mineral simpático de la deidad lunar Mene (*Orph. lith.* 474 ss.). Al ponerse al epilético en contacto con los elementos de atracción de la diosa, se establecía la cadena inductiva entusiástica que determinaba el ataque. Una vez producido éste, bastaba con aplicar tomillo a los orificios nasales del enfermo para que se recuperase inmediatamente, si su caso era curable.

La profilaxis o higiene de la epilepsia se concretaba en prácticas catárticas, tabúes alimenticios, ciertas normas de conducta y el empleo de amuletos. Las prácticas catárticas con sangre a las que alude el autor del *De morbo sacro* (*Corp. Hipp.* VI 354 20 ss. L.) presuponen la existencia de una culpa en el enfermo que provoca la acometida demoníaca o la de una mancilla, contraída precisamente por el hecho de haber sido poseído por un espíritu impuro. La abstinencia de carne preconizada por Arquígenes (cf. Alex. Trall. I 561 Puschmann) se explica por la pretendida adherencia de los espíritus irracionales de las bestias a sus despojos somáticos. La prohibición de comer pescado marino, carne de cabra, hierbabuena, ajos y cebollas se justifica por las cadenas de simpatía de Selene y Hécate y por el hecho de ser los vegetales mencionados símbolo de la muerte y del luto. De ahí que el epiléptico no llevase vestidos de color negro, ni yaciese en pieles de cabra para no establecer contacto con dichas divinidades infernales. El simbolismo de los colores explica también otra curiosa terapia y profilaxis que cita Alejandro de Tralles (I 561 Puschmann). En los intestinos de los polluelos de golondrina se encontraba una piedrecilla blanca y otra negra. La primera tenía la virtud de acabar con el ataque epiléptico se si ponía en contacto con el enfermo; la segunda, servía homeopáticamente de amuleto preventivo [48 b].

En cuanto a las prácticas terapéuticas, es tanta su diversidad que resulta difícil reducirlas a denominadores comunes. Dentro del esquema del contacto y la transferencia cabe encuadrar, por ejemplo, la creencia de que el dedo pulgar de una virgen pondría fin al ataque epiléptico (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 44), y el anti-

quísimo rito romano (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 63) de la fijación del morbo comicial en el suelo con un clavo de hierro que se introducía en el lugar donde había dado al caer la cabeza del epiléptico. La costumbre, cuyo objeto es el de impedir físicamente a la enfermedad moverse del sitio en donde ha caído, tiene paralelos en la historia de Roma y en otros ámbitos señalados por Frazer [49]. La peste del 365-63 que azotó Roma fue conjurada, cuando todos los demás medios se habían puesto en juego infructuosamente, por el clavo de hierro que clavó en una pared un magistrado (Liv. VII 1-3), revelándose el remedio eficaz en la peste del 313 (Liv. IX 28), y durante la extraña mortandad de las matronas romanas del 331 (Liv. VIII 18). De aquí probablemente arrancó la costumbre de clavar anualmente en las paredes del templo de Júpiter Capitolino un clavo de hierro, lo que se interpretó después como un procedimiento para numerar los años. El coito, sobre todo el primero, se estimaba un buen expediente para librarse de la epilepsia (Plin. XXVIII 44). Que aquí nos hallamos frente a un primitivo contagio transferencial, es seguro, pero los médicos le dieron otra explicación a esta creencia o la impugnaron por diversos conceptos. Comparten el parecer de Plinio Celio Aureliano *(De chron.* I 4) y Rufo *(ap. Aet.* III 8), que estimaba que el acto sexual cooperaba a la expulsión de la flema. En cambio, Celso (III, 23), Galeno (VIII 341), Arquígenes *(ap.* Alex. Trall. I 561 Puschmann) lo desaconsejan por perjudicial, y hasta lo consideran en ciertos casos causa de la epilepsia. Galeno cita una definición de Demócrito del coito como «pequeña epilepsia» (XVII A 521), que Macrobio *(Sat.* II 8) atribuye a Hipócrates, y que puede dar la razón de que Celio Aureliano llegase hasta recomendar la castración del epiléptico.

A la terapéutica expulsatoria pertenecen algunos relatos maravillosos como el *iama* LXII de Epidauro que reproduce como vivencia onírica lo que probablemente sería una creencia popular. Un argivo epiléptico soñó que Asclepio le apretaba con su anillo la boca, las narices y los oídos, despertando sano de su enferme-

dad. La fuerza mágica del anillo, como amuleto contra los démones y picaduras de serpientes (conocida ya por Aristófanes, cf. *Plut.* 883 ss. y schol.), unida a la *dynamis* de un dios, expele al demon del cuerpo del argivo a través de los orificios naturales por donde había penetrado. Herzog [50], el excelente editor y comentarista de los *iamata,* aun reconociendo por el corto espacio dedicado a este *iama* en la inscripción que el procedimiento seguido no debía de estar por entonces muy en boga, aduce algunos paralelos de época posterior que revelan cómo se llevaba a cabo el exorcismo de una forma análoga. Flavio Josefo cuenta la curación, en presencia de Vespasiano y de los suyos de un endemoniado por el médico judío Eleazar:

> La manera en que se efectuó la curación fue la siguiente. Aplicó a las narices del endemoniado el anillo que llevaba y y que tenía debajo del sello una raíz de las que indicara Salomón. A continuación extrajo al demon de las fosas nasales al oler el anillo el enfermo, y al punto que hubo caído el hombre, le conjuró a que ya no volviera a penetrar en él, mencionando a Salomón y pronunciando las *epōdai* que éste compuso. Y queriendo convencer y demostrar a los presentes que tenía esa virtud, colocó a poca distancia un vaso o una jofaina llena de agua y le ordenó al demonio que al salir del individuo lo derribara y dejara constancia a los espectadores que había abandonado a aquel hombre. Y habiéndose producido esto, quedó en claro la inteligencia y la sabiduría de Salomón *(Ant. Iud.* VIII 45).

Aunque las fuentes paganas ofrecen casos de expulsión de demonios, como el comentado anteriormente de Apolonio de Tiana o el relatado en el *Philopseudes* de Luciano (c. 16), la técnica expulsatoria mediante el «sello de Salomón», el exorcismo y las unciones con aceite o saliva en los orificios del rostro no se gene-

ralizó hasta el cristianismo. Esto no quiere decir, sin embargo, que las unciones no fueran empleadas por los médicos paganos. Alejandro de Tralles recomienda de una manera general las unciones antiepilépticas (I 561 Puschmann), y da la receta de un cocimiento de camaleón en aceite para aplicarlo al abdomen del enfermo y a lo largo de su espina dorsal durante el ataque. Hay incluso ciertos datos que permiten suponer que, de la misma manera que se le daban a oler al enfermo determinadas substancias, se aplicaban ungüentos a otros orificios con vistas a una acción expulsatoria. Lorenz [51] ha sostenido con muy plausibles razones que el Pseudo-Apuleyo prescribía un pesario de poleo para curar la enfermedad conocida como *hysterica suffocatio,* entre cuyos síntomas mencionaban los antiguos el de la afasia repentina. La interpretación habitual, dado el contexto del capítulo [52] y el empleo de dicha planta en otros ámbitos como emmenagogo y abortivo, veía aquí un medio de activar las contracciones del parto. El hecho de que para el tratamiento de la histeria femenina recomienden otros médicos (Musc. 2,4, Theod. Prisc., *Euporist.* 3,3) diversos pesarios, y el carácer ecbólico del poleo parecen presuponer, por el contrario, una concepción popular de la *hysterica suffocatio* como la introducción de un demon en la matriz de la mujer por vía vaginal, y la de su cura como una extracción de éste mediante un ecbólico enérgico. Herzog [53] parece inclinarse a pensar, inducido por el *iama* XXV de Epidauro en el que una tal Sóstrata es curada por Asclepio, que lo que se pretende expulsar en estos casos son los «gusanos» o «bichos» causantes de la dolencia interna. Pero a este enjuiciamiento se le pueden oponer serios reparos. Reconozcamos ante todo la plausibilidad de concebir los dolores de estómago, abdomen o matriz como efecto de la acción de gusanos o bichos introducidos en dichos órganos, cuando parece prestarse a ello la misma expulsión de áscaris o trozos de tenia en las heces fecales. Desde este punto de vista el material acopiado por Herzog [54] para ilustrar los «bichos» *(zōdia)* extraídos por Apolo de la matriz de Sóstrata es válido. Ahora bien, no son

éstos precisamente los síntomas característicos de la *hysterica suffocatio,* sino los dolores de nervios, de ojos, la pérdida de conciencia y la afasia (cf. Cels. V 26, 13); en una palabra, un cuadro clínico muy parecido al de la posesión demoníaca. Por otra parte, para los ataques de histeria los hipocráticos no sólo recomendaban pesarios sino aplicaciones en las fosas nasales de fármacos malolientes, similares a los empleados en la diagnosis de la epilepsia (cf. VIII 324, 330 Littré), lo que parece indicar una terapia expulsatoria basada en la fuerza apotropaica de las substancias malolientes como el azufre, cuya acción ahuyentadora de los démones era de todos conocida.

Junto a estas técnicas que anticipan los exorcismos y unciones de época cristiana para la curación de endemoniados, lunáticos y energúmenos, la medicina popular empleó los más enrevesados remedios de la organoterapia y farmacopea para combatir la epilepsia. De la sangre de las víctimas sacrificiales se pasó al empleo homeopático de la sangre humana. En primer lugar la del propio epiléptico que se extraía de los dedos pulgares de sus pies y se le aplicaba a la boca y a la frente (Plin. XXVIII 43, Alex. Trall. I 559 Puschmann). En época romana se ensayó la sangre de los gladiadores que, por haberse derramado violentamente, contenía la necesaria *dynamis* para expeler al demon instalado en el paciente:

> Hasta la propia sangre de los gladiadores —dice Plinio horrorizado —beben los aquejados del *morbus comitialis,* como si fuera una fuente de vida, haciendo algo que es un horror contemplárselo hacer a las mismas fieras en la arena. Pero, ¡por Hércules!, estos enfermos estiman que es muy eficaz sorber del propio hombre su sangre cálida y humeante y extraer con los labios puestos en la herida el alma viva, cuando ni siquiera existe la costumbre de aplicar la boca humana a las heridas de las fieras *(Nat. hist.* XXVIII 4).

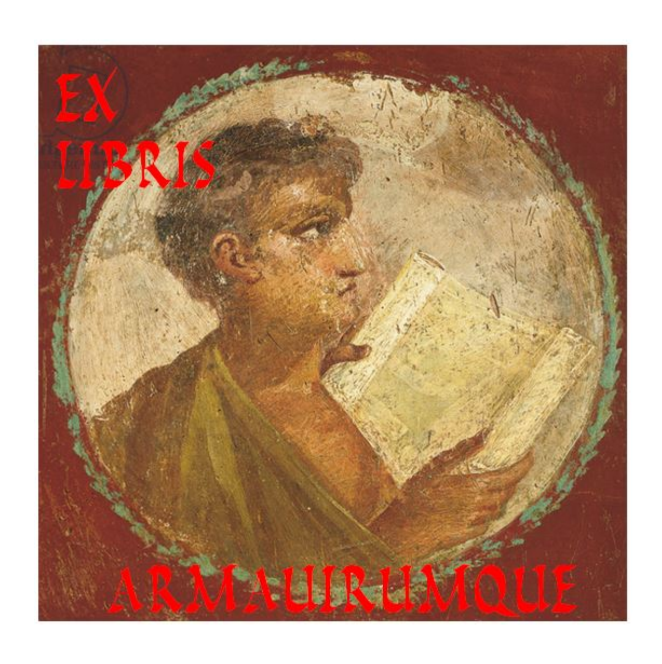
La práctica es confirmada por Apuleyo (*Met.* IV 14), Celso (III 23 7) y otros médicos que la condenan por anticientífica, inhumana y peligrosa (cf. Scribon. Larg., *Compos.* 17, 11, 19 ss. Helmreich y Cael. Aur. 524 Dr.). Un sustitutivo menos cruento ideó Marsino el Tracio (*ap.* Alex. Trall. I 565 Puschmann). En lugar de beber sangre del propio gladiador agonizante (un espectáculo que, por lo demás, no creemos que hubiera tolerado contemplar en la arena ningún público romano fácilmente), se empapaba un trapo en ella o en la de un ajusticiado, se quemaba éste después y se mezclaban sus cenizas en el vino del epiléptico. Un curioso procedimiento homeopático, en el que no es difícil reconocer una lejana reminiscencia de las teorías científicas que colocaban la sede de la epilepsia en el cerebro y hacían entrar en su mecánica humores fríos, es el atribuido por Plinio a un tal Artemón (XXVIII 7): beber en el cráneo de un asesinado, inhumado, no incinerado, el agua cogida de noche de una fuente. A la primera vértebra cervical, el atlas, entre otras virtudes se le atribuía la de valer contra la epilepsia (Plin., *Nat. hist.* XXVIII 99), recomendando Galeno (XII 342 K) una mezcla de vino con cenizas de huesos humanos para combatirla.

Junto a esta medicina de claro signo canibalesco, que le arranca a Plinio las más vehementes protestan («¿quién inventó el devorar uno por uno los miembros humanos?, ¿por qué indicios se pudo guiar? ¿Qué origen pudo tener este tipo de medicina? ¿Quién hizo más inocentes a los venenos que a los remedios?»: *Nat. hist.* XXVIII 6), se empleó también la organoterapia animal en los más distintos grados. Alejandro de Tralles menciona la orina de jabalí, secada al humo, diluida en vinagre y miel; testículos de gallo, secos, con agua y leche; una poción a base de cenizas del cráneo de un asno, empleada en España (I 565 Puschmann), etcétera. Otros médicos como Diocles de Caristo y Praxágoras de Cos, al decir de Celio Aureliano (526 Dr.), recomendaban aparte de *impetigines equorum et mulorum,* es decir, una pulverización de las excrecencias calcáreas de las patas de los caballos y mulos,

mezcladas con vinagre, preparados con órganos genitales de focas, hipopótamos y tortugas. Serapión de Alejandría prescribe un específico cuyos ingredientes son heces de cocodrilo, corazón y genitales de liebre y sangre de tortuga de mar.

Vistos los métodos al uso, podía tenerse por dichoso el epiléptico a quien un médico compasivo trataba con simples fármacos, puesto que también había hierbas con maravillosas virtudes contra la epilepsia. Por ejemplo, la peonia llamada *kynospastos* («arrancada por un perro») por el singular procedimiento de recogida o *aglaophōtis* («la del brillante resplandor») por su no menos singulares cualidades. De día esta planta no se diferenciaba en su aspecto de las demás humildes hierbas de los campos, pero de noche emitía un vivo resplandor. El herborista, en consecuencia, cuando distinguía un ejemplar de dicha planta en la oscuridad nocturna, se apresuraba a poner junto a ella una señal para poder distinguirla al día siguiente, ya que el mismo resplandor que emitía de noche era un aviso para no tocarla en ese momento. Pero los peligros de su recogida no eran menores de día y para conjurarlos la inteligencia humana ideó el siguiente procedimiento. Se enganchaba una cuerda con un nudo corredizo a la maravillosa *aglaophōtis* y al otro extremo de la cuerda se ataba a un mísero perrillo, sometido a estricto ayuno durante un par de días a fin de tenerlo hambriento. A prudente distancia, el hechicero se ponía a asar un buen trozo de carne, hasta que el perro, al estimulante olorcillo del condumio, rompía a correr en busca de su amo y con el brusco tirón arrancaba la planta de raíz. Si por desgracia le daba el sol, el perro moría instantáneamente y el egoísta agradecimiento del hombre se mostraba entonces en las solemnes exequias que le realizaba al enterrarle *in situ* con un ritual secreto, por haberse sacrificado, como tantos de sus sufridos hermanos en otras épocas, en aras de la humanidad. La hierba, una vez terminado el religioso acto, podía ser manejada impunemente por el herborista, y entre sus virtudes, como las de la mandrágora en la Edad Media y el Renacimiento, tenía la de curar las cataratas y

la epilepsia (Ael., *Nat. anim.* XIV 27). Otras plantas de efectos reconocidos en el tratamiento del morbo comicial eran el gálbano y el solano. Su recogida, aunque no tan peligrosa ni complicada como la de la peonia, debía realizarse con arreglo a ciertos requisitos. El gálbano debía arrancarse en novilunio, de un tirón, sin ayuda de cuchillo de hierro y para conservar sus cualidades no debía tocar el suelo (Plin., *Nat. hist.* XXIV 12). El solano, en cambio, exigía el ser recogido en luna menguante (Alex. Trall. I 565 Puschmann), para que su virtud no se echara a perder [55].



PARTE OCTAVA

LA MEDICINA SACRA DE ASCLEPIO

I

ENSUEÑO Y MEDICINA

La relación entre el ensueño y la medicina se basa en las afinidades que tiene la praxis medicinal, como arte del diagnóstico y del pronóstico, con el arte adivinatoria. Diagnosticar el origen y la naturaleza de una enfermedad presupone en ciertas situaciones críticas ni más ni menos que la dilucidación de un misterio. Recordemos cómo en el canto I de la *Ilíada* se pedían los auxilios de un sacerdote, un adivino o de un intérprete de sueños para descubrir el motivo de la ira de Apolo. Pronosticar el curso de la dolencia, y dar con el tratamiento adecuado para ponerle fin, se presenta con no menores perfiles enigmáticos y requiere asimismo una buena dosis de adivinación. Ahora bien, de todas las posibilidades de escrutación del futuro la más asequible a todos, inteligentes y lerdos, pobres y ricos, débiles y poderosos, era la onírica [1]. En sueños el hombre hablaba con los espíritus de los muertos, recibía visitaciones divinas que le ilustraban sobre los acontecimientos futuros y resolvían con consejos, mandatos y prohibiciones sus íntimas perplejidades. A veces el contenido de su sueño era tan evidente que no cabía la menor sospecha sobre su origen sobrenatural, ni la más pequeña duda sobre su significado. Otras, en cambio, al contenido manifiesto subyacía un significado oculto inquietante que era menester desentrañar mediante el desciframiento de su simbólica urdimbre. Los ensueños de la prime-

ra clase que llamaron los expertos *theōrēmatikoi*[2] no presentaban problema alguno y eran en todo equiparables a los *epiphaniai* o manifestaciones de los dioses en la vigilia. Los de la clase segunda, por el contrario, requerían los buenos oficios de un onirocrita, es decir de un técnico en la interpretación de sueños.

Pero podía ocurrir que la persona angustiada por un problema no fuera sacada de dudas por ninguno de los métodos adivinatorios al uso, ni recibiera por el motivo que fuese una premonición onírica. En tal caso era preciso apresurar o forzar de alguna manera la anhelada revelación en el ensueño. La Antigüedad conoció dos procedimientos para el caso, uno eminentemente impetrativo, expectante y religioso, la *enkoimēsis* o *incubatio* y el otro conminativo, vinculatorio y netamente mágico, la *oneirou aitēsia* con su otro plano, la *oneiropompeia*[3]. La *incubatio* es el acto de dormir en un lugar sagrado en la espera de obtener una revelación sobre un problema cualquiera de un ensueño enviado por el numen local. En su base está la creencia de que en la periódica interrupción somnial de las actividades de la vigilia, el hombre tiene acceso a una escala óntica superior. Su alma, desvinculada temporalmente del mundo fenoménico, libre de las solicitudes y de los engaños del cuerpo, recobra por breve tiempo la plenitud de sus facultades espirituales: remonta el vuelo a las alturas, conversa con otras almas definitivamente separadas de sus envolturas corpóreas, recibe mensajes de los dioses. Los ensueños, por su parte, como enseñan los poemas homéricos son seres de entidad fantasmal, inconsistentes imágenes *(eidōla)* formadas por los dioses, o epifanías verdaderas de éstos o de los espíritus de los muertos. Pero en uno y otro caso se trata de realidades objetivas y externas, no de meros vuelos de la fantasía, y las experiencias oníricas tienen la misma validez, o mayor todavía por proceder de un mundo vedado al hombre despierto, que las que se tienen en la vigilia con seres de carne y hueso. La práctica de la *incubatio* presupone un alto grado de evolución de las creencias animistas y al propio tiempo una profunda religiosidad. El hombre pretende con ella

aproximarse a las potestades superiores, ser aconsejado, recibir aliento o curación de la filantropía y providencia de éstas, sin trascender propiamente las barreras de su inferioridad. Como atestiguan los documentos abundantísimos que poseemos, los númenes que acuden a visitar a sus devotos en la quietud nocturna, no son las grandes divinidades del Olimpo, demasiado remotas de los afanes de los hombres, ni tan siquiera las divinidades tutelares de la *polis,* sino una legión de divinidades de segundo rango apiadadas de las limitaciones y del desvalimiento del género humano. En la época clásica eran los héroes locales, que desde su tumba velaban por el bienestar de su pueblo, aunque su fama rebasara ampliamente con el tiempo las fronteras de su territorio; en época helenística y en los primeros siglos del Imperio fueron divinidades, como Sarapis e Isis, de rasgos sotéricos o maternales, que mantenían con sus fieles estrechas relaciones durante el sueño en un tipo *sui generis* de religión personal.

La *oneirou aitesia* («solicitud de ensueño»)[4], en cambio, es la proyección de los poderes del mago al plano de los ensueños. Mediante la adecuada praxis, la ofrenda de humo pertinente y las fórmulas mágicas, se pretendía obtener en una noche cualquiera una revelación onírica de las potencias sobrenaturales o de las almas de los muertos. Es un procedimiento de urgencia para salir de una encrucijada vital y frente a la actitud expectante, humilde, profundamente religiosa de los peregrinos incubantes, denota la misma ingenua soberbia que las restantes ramas de la magia. Lo mismo ha de decirse de la *oneiropompeia* o «envío de sueños» a una determinada persona por parte de otra, generalmente con ánimo de venganza o propósitos eróticos. Arranque de todo ello es la creencia en la realidad exógena de los ensueños y cierta confusión de las tenues diferencias que median entre el ser de éstos y el de las almas de los muertos. Ni en época clásica ni en época helenística están documentadas estas prácticas, que son bastante abundantes en los papiros mágicos de los siglos III y IV d. de C.

Entre la infinidad de preguntas que se hacían a los dioses por

vía del ensueño ocupaban, como es fácilmente comprensible, un lugar preeminente las relativas a la salud. De las tres modalidades de escrutación y de solicitud somnial a que nos hemos referido, las dos últimas carecen de importancia para la historia de la medicina. La onirocrítica, en cambio, abocó a un método de prodiagnosis, con ciertas analogías con el psicoanálisis moderno, y la *incubatio,* sobre todo en los templos de Asclepio, se especializó en un sentido medicinal. La importancia de los *Asklēpieia* en la evolución de la medicina técnica griega se ha exagerado o se ha pretendido minimizar peligrosamente. Como exponentes netos de una y otra postura podemos citar a E. M. Bick [5] y a Ira S. Wile. Niega el primero terminantemente que el culto de Asclepio pudiera contribuir en lo más mínimo al desarrollo de la medicina hipocrática, porque todos sus elementos son sacros y no técnicos. En los santuarios de Asclepio no se practicaba método terapéutico de ninguna clase, tan sólo se operaban milagros; no había tratamientos para las enfermedades, sino súbitas curaciones. Los médicos están ausentes de ellos y no aparecen hasta el s. II d. de C. «Debe quedar en claro que en el desarrollo de la medicina griega el culto de Asclepio desempeñó un papel pasivo o a lo sumo uno insignificante. Siempre debió de ser una fuerza retardataria que obstaculizaba los resultados buenos o malos de la medicina metódica (p. 331).» La medicina hipocrática habría sido el producto de la conjunción de la ilustración griega y de la experiencia de los cirujanos militares, como esos ocho que menciona Jenofonte en la *Anábasis.*

Frente a esta imagen tan poco favorable a Asclepio, Ira S. Wile [6] distingue, partiendo de lo más simple a lo más complejo cuatro estadios teúrgicos en la evolución del culto de Asclepio que se pueden resumir así:

1) La personificación de *vis medicatrix naturae* conduce a un templo de la medicina, en asociación con la creencia en el poder premonitor de los ensueños.

2) Se organiza un culto bajo la dirección de sacerdotes que

se esfuerzan por curar a los devotos bajo su consejo y guía mediante el empleo de la sugestión y de animales sagrados.

3) Las funciones sacerdotales se dividen de forma que un grupo atendiese a las prácticas rituales y otro a las terapéuticas «menos teísticas, pero en el nombre de dios».

4) Los sacerdotes mantienen su preponderancia, pero con ellos trabaja ya un cuerpo de médicos que se beneficia de la experiencia acumulada durante los períodos anteriores. En este momento surgen los Asclepiadas. Esta es la situación reflejada en los documentos del s. I y II d. de C.

Pero, a pesar de la lucidez del esquema, los hechos también desmienten la hipótesis de la autora. Para centrar, pues, el problema, se impone corregir los defectos de óptica derivados del enfoque desde ángulos tan dispares como inadecuados. Ante todo, no cabe suponer enfrentamiento de ningún tipo entre la medicina técnica y la medicina sacra de Asclepio. De haberlo habido, tendríamos alguna noticia de rivalidades entre los médicos y los sacerdotes del dios, aunque sólo fuera en forma de sarcasmo o de crítica encubierta [7]. Por el contrario, las relaciones entre los médicos y Asclepio parecen haber sido siempre, no ya las de una respetuosa tolerancia, sino las de una estrecha vinculación religiosa. Desde el juramento hipocrático encabezado por Apolo médico, Asclepio, Hygieia, Panakeia, y todos los dioses y diosas, hasta las expresiones literales de devoción de los médicos del s. II d. de C., hay toda una serie de testimonios, recogidos por Edelstein [8], que proclaman el reconocimiento universal de Asclepio como dios patrono y símbolo de la medicina. Más significativos aún son los textos allegados por R. Herzog [9], que evidencian cómo los médicos más famosos del s. II, Galeno y Rufo de Esmirna, le tenían al dios la misma devoción que sus más acendrados fieles contemporáneos, como Elio Aristides, el romano Apelas, o el autor del Himno a Imuthes del *Pap. Oxy.* XI 1381. Galeno se denomina servidor de Asclepio, afirma que le salvó de una enfermedad mortal (VI 41, XIX 19 K.), y refiere cómo le hizo su padre estudiar medicina por

un ensueño premonitor (XVI 222). A mayor abundamiento, revela encontrarse con su dios en los mismos términos de intimidad que un Elio Aristides. Recibe consejos oníricos sobre el tratamiento que debe aplicar a sus enfermos (XI 314, XVI 222) o la confirmación del acierto de sus prescripciones (X 972), y atestigua cuánta mayor fe tenían los pacientes en las admoniciones del dios que en las del médico (XVII b 137). No muestra reserva alguna frente a las milagrosas curaciones de Asclepio (VI 869), aunque se operen por procedimientos tan extraños como el de permutación del morbo (p. ej., la de una elefantiasis por la lepra XIII, 312 K), análoga en su mecanismo a la sustitución de la epilepsia por unas fiebres cuartanas que registra Rufo de Efeso (*ap.* Oribas. IV 86 Buss. et Dar.). Ante asertos de esta índole y la seriedad de nuestras autoridades no cabe dudar de que en los templos de Asclepio había algo más que mero teatro externo y pura superchería. La actitud de ambos médicos puede parangonarse con la del médico católico frente a las curaciones milagrosas de Lourdes. Quede, pues, este punto así sentado.

En cuanto a la supuesta evolución gradual postulada por Ira S. Wile del culto de Asclepio hasta el desarrollo de una medicina técnica, hemos de convenir que pugna con nuestra documentación histórica. La hipótesis de que la medicina griega arranca del culto de Asclepio se basa en una información gratuita de Varrón (*ap.* Plin., *Nat. hist.* XIX 4, Andreas, *ap.* Soran., *Vit. Hippocr.,* Strab. XIV 657) sobre la instauración de la medicina «clínica» o «dietética» por Hipócrates gracias al estudio que hizo de los documentos del *Asklēpieion* de Cos. Ahora bien, las excavaciones de dicho templo han permitido comprobar que data de la primera mitad del s. IV a. de C., cuando ya Hipócrates había muerto. La propia erección del templo, y los gastos de entretenimiento y del culto en época posterior, corrieron a cargo, según lo proclaman las inscripciones, de la acción mancomunada de los Asclepiadas (en Cos un linaje aristocrático, como en otros lugares los Heraclidas, por ejemplo) y de los médicos. Los métodos terapéuticos

empleados en Cos se ignoran, pero el hecho de que los médicos tuvieran tan activa participación en la administración del templo, y de los instrumentos quirúrgicos en él hallados, cabe colegir que fueran más técnicos y racionales que en Epidauro. Al menos, no se ha encontrado colección de *iamata* parangonable con la hallada en este lugar, pese a la afirmación de Estrabón (V p. 374) de que tanto en el *Asklēpieion* de Cos como en el de Trica había un archivo de *pinakes* (tablillas votivas en las que se especificaba la índole de la enfermedad y su curación milagrosa, posteriormente inscripciones de mármol o de metal) similar al de Epicuro. Antes bien, la única inscripción del templo de que tenemos noticia es de índole estrictamente técnica. Se trata de una receta contra las picaduras de serpientes, que como ofrenda mandó inscribir por haber experimentado personalmente su eficacia el rey Antíoco [10].

Muy diferente es el panorama ofrecido por Epidauro, donde los médicos no intervienen para nada, salvo en el *iama* XLVIII donde Asclepio recomienda en sueños a un paciente de Trezén que hiciera caso omiso de los médicos y se fuera a dormir al templo de Epidauro. En cambio, en Pérgamo, según permiten suponer los testimonios concordes de Galeno y de Elio Aristides los médicos actuaban juntamente con el dios, atendiendo a los enfermos internados en el santuario, vigilando la marcha de las prescripciones sacras, etc. La situación del santuario de Lebena, a lo que permiten entrever las inscripciones, era bastante parecida a la de Epidauro. Tenía también un registro de milagros que en su momento se inscribió en piedra.

2

LA INCUBATIO

Antecedentes de la *incubatio* se pueden encontrar en Asia Menor, en el Imperio hitita y en Babilonia desde el segundo milenio a. de C. y tal vez en Egipto [11], aunque no se puede precisar del todo si los sueños que las oraciones de los reyes piden a los dioses y ciertas prescripciones rituales corresponden o no a la incubación en un santuario determinado. Por sus analogías con el canto I de la *Ilíada* merece mencionarse la oración del rey Mursilis II [12] suplicando información sobre la causa de una peste por medio de un sueño o de un oráculo. En Grecia estaría esta práctica atestiguada desde la época minoica, si es válida la interpretación de Gordon [13] del disco de Festo como un ritual de incubación escrito en semítico occidental. Muy difundida desde finales de la época arcaica, adopta dos variedades fundamentales, la mántica propia de los santuarios de los héroes que en vida fueron grandes adivinos, y la terapéutica propia de Asclepio, y de las divinidades salutíferas. Si un gran número de héroes, en cuyos santuarios se practicaba el rito, se limitaban a dar información sobre el futuro [14], en cambio, es de suponer que Macaón cuyo sepulcro y templo estaba en Gerenia (Paus. III 26, 9) y Podalirio, que tenía un santuario en Apulia en las proximidades del monte Gárgano (Strab. VI p. 284, Lyc. 1047-1055), se especializaran como su padre en la oniroterapia. En otros templos, como en los de Sarapis, la *incubatio,* podía tener en ocasiones una finalidad medicinal. Según Estrabón, en el Serapeum de Cánobo había un personal especializado para registrar las curaciones milagrosas (XVII p. 801).

A pesar de los numerosos estudios que desde Meibom [15] se han consagrado al tema de la *incubatio,* quedan todavía en pie numerosos problemas cuya solución satisfactoria tal vez jamás se al-

cance. Por ello es menester ofrecer al lector una exposición ordenada de los hechos establecidos, antes de realizar cualquier ensayo de explicación de los puntos oscuros. Ante todo, atenderemos a la estructura de los ensueños, en lo que puede ésta inferirse de sus múltiples variantes, pasaremos después a considerar los aspectos rituales que como acto religioso comportaba la *incubatio,* para ocuparnos a continuación de la terapia onírica, y dar, por último, un intento de interpretación a las curaciones milagrosas de los templos de Asclepio.

Un primer hecho llama la atención en los *iamata* de Epidauro, a saber, el tono formulario del relato de los distintos ensueños milagrosos. Casi todos ellos comienzan por un «vio un ensueño», «vio una visión», «le pareció ver», que recuerdan el literario *onar idein* [16] cuyas raíces son tan antiguas como Homero. La aparición del dios al paciente se describe con el verbo *ephistasthai* («detenerse junto a»), lo que concuerda también con la manera homérica de describir la aparición de los ensueños junto a la cabecera de la cama donde yace el dormido. Este hieratismo estilístico se acomoda perfectamente al tipo de literatura de propaganda y de edificación religiosa al que pertenecen los *iamata.* Con anterioridad a su fecha de redacción (segunda mitad del siglo IV a. de C.), en los archivos de los *Asklēpieia* y en los tratados de onirocrítica se relatarían no pocos ensueños milagrosos sobre unos moldes fijos consagrados por las convenciones literarias como criterios de credibilidad de su divino origen. Los ensueños divinos, dentro de los cuales se encuadran las epifanías de Asclepio, se distinguen de los «humanos» (es decir, los originados por las reliquias de la vigilia, y los estados psicosomáticos) por una serie de características enumeradas por Jámblico *(De myst.* III 2) que concuerdan con los relatos de otras fuentes. Deubner [17] los ha resumido, con un gran acopio de datos, de la siguiente manera: el dormido oye voces, es rodeado por un aura agradable y un místico resplandor; los dioses se muestran sonrientes y plácidos, con talla y belleza sobrehumanas y en plena juventud;

emiten un grato aroma y desaparecen rápidamente. Con gran frecuencia, lo que es fácilmente comprensible, se les veía en sueños con los mismos atributos y la misma figura con que aparecían en sus imágenes.

Para obtener una epifanía onírica semejante, es decir, una visitación real de la divinidad, era menester cumplir con ciertos requisitos. Tanto se fuera a dormir a un santuario, como si se quería tener en casa un «ensueño claro», era preciso poner el alma en condiciones óptimas para ello, lo que se lograba con la abstinencia de los alimentos y bebidas que pudieran perturbarla y con el ayuno. En los templos, junto a la prescripción general de pureza, la piedad exigía un sacrificio. Por último, ciertos detalles accesorios, como la obligación de dormir en el suelo o envuelto en la piel de la víctima sacrificial, tenían por objeto el de favorecer la aparición del ensueño. Su fundamento debe buscarse en la magia simpática. Especialmente riguroso en sus preceptos era Trofonio, que exigía el ayuno (cf. Cratin., fr. 218 Kock) y la abstinencia de ciertos alimentos y prohibía los baños calientes a sus incubantes (Cratin., fr. 221 Kock). Igualmente Anfiarao, que exigía el ayuno de un día, la abstinencia de vino por tres (Philostr., *Vit. Apoll.* II 37) y no comer habas (*Geop.* II 35, 4). Los consultantes de Fauno estaban rigurosamente obligados a abstenerse de carne (Ovid., *Fast.* IV 657 ss.) y a guardar castidad (*ibid.*). Los pitagóricos, Platón y los neoplatónicos (pp. 338-9) se esforzarían por dar una explicación racional a estos tabúes, sentando las bases de un ascetismo oniroprofiláctico a practicar por el sabio (cf. Cic., *De div.* II 58, 119; Plat., *Rep.* IX 571 C) antes de irse a dormir. Por lo demás, los actos rituales que debían practicar los incubantes eran análogos a los de cualquier función religiosa. Muy estricto también en este aspecto era Trofonio: sus consultantes antes de penetrar en el santuario debían lavarse y ungirse (Paus. IX 39, 7), beber agua de las fuentes del «Olvido» (*Lēthē*) y de la «Memoria» (*Mnēmosynē*), ponerse vestidos blancos o purpúreos y llevar un calzado especial (Paus. IX 39, 8).

Asimismo, debían realizar dos sacrificios, uno a Trofonio y a las divinidades menores de Lebadea y otro nocturno a las divinidades ctónicas mayores de un carnero negro. De la inspección de las entrañas de éste se colegía si le era lícito o no al consultante descender al antro para practicar la *incubatio* (Paus. I 34, 5). En el santuario de Anfiarao era también obligatorio un doble sacrificio, aunque se carezca de la información suficiente para decidir con certeza si era similar o no al de Trofonio (Paus. I 34, 5).

En lo que respecta concretamente a la *incubatio* en los templos de Asclepio, nuestra información es mucho mayor, aunque por desgracia muy deficiente en lo tocante a ciertos puntos fundamentales. La razón de esta parvedad informativa deriva de la índole de las fuentes, literarias unas, estrictamente notariales otras, y efusiones personales de agradecimiento al dios las restantes. Todas hablan a un público de devotos y convencidos, están escritas «desde dentro», y desatienden, por juzgarlos naturales y de dominio general, precisamente los aspectos de los hechos religiosos más interesantes e iluminadores para quien los examina «desde fuera». La descripción más completa del rito de la *incubatio* sigue siendo la parodia del *Pluto* de Aristófanes, desenvuelta, exagerada e irreverente casi, aunque reflejo fiel, según veremos, de la realidad del *Asklēpieion* ateniense a comienzos del siglo IV. Las referencias del *Curculio* de Plauto (vv. 61-62, 216-263), tomadas de un original griego del siglo III, al mismo rito en Epidauro agregan muy pocos datos positivos al testimonio de Aristófanes. Las fuentes epigráficas más importantes son las dos estelas de Epidauro publicadas por Kavvadias en 1883, un resto de las seis escritas en dórico vistas por Pausanias (II 27, 3); las del templo de Esculapio de la isla tiberina (*IG* XIV, n.º 966) escritas en griego; la de Diofonte de Esfeto de Atenas (*IG* II², número 4514) y las de Lebena (Creta, *I Cret,* L xvii, n.ᵒˢ 17-19, 24). Las más antiguas, las de Epidauro, datan del siglo IV a. de C., las restantes corresponden en su mayoría a los dos siglos primeros

de la era. Confeccionadas con fines de propaganda religiosa con supervisión sacerdotal, registran con laconismo lapidario los *iamata* o curaciones milagrosas que, escritas previamente en materiales perecederos *(pinakes, sanides),* obraban en los archivos del templo. Por último, entre lo que pudiésemos llamar confesiones personales, destacan los *Hieroi logoi* de Elio Aristides, farragosa descripción, sin orden ni concierto, de los favores que recibió de Asclepio a lo largo de su vida, y la inscripción de Marco Julio Apelas que cuenta por orden del dios el proceso de su enfermedad y de su curación de Epidauro *(IG* IV^2 1, n.° 126). Ambos documentos proceden también del siglo II d. de C., y obsesionados como están sus autores por la exposición de su caso personal, no prestan la atención debida a los aspectos rituales que hoy nos interesaría tanto conocer.

Nos vemos, pues, reducidos a dar a Aristófanes mayor crédito del que quisiéramos y a suponer que en Epidauro las cosas no sucederían de manera muy distinta. No es ocioso resumir aquí, por tanto, lo que refiere en su comedia. Antes de llevar a Pluto (la Riqueza) al santuario del Asclepio ateniense, para que le fuera curada su ceguera y pudiese repartir con mejor discriminación sus favores entre los hombres, se le conduce previamente al mar (v. 656) a darle un baño. Una vez en el templo, se hace una ofrenda en el altar de un pastel de miel; después se echan Pluto y sus acompañantes al suelo en sus respectivas yacijas, y el sirviente del dios apaga la lámpara que ilumina la sala donde están los incubantes, tras ordenarles guardar silencio, aunque sintieran ruido. Carión, que acompaña a Pluto, no logra conciliar el sueño en medio de la aglomeración de enfermos de toda clase, entre los que se encuentra un ciego de dudosa reputación llamado Neoclides. En esta tesitura observa que el sacerdote del dios procede a recoger las ofrendas alimenticias de la mesa santa y de los altares, y en vista de ello decide «consagrar» por propia cuenta la olla que porta una vieja que está a su lado, antes de que se adelante el sacerdote a hacerlo por la suya.

Pero la vieja, presintiendo algo raro, extiende la diestra para poner a buen recaudo su condumio. Carión silba imitando a la serpiente sagrada y le larga un buen mordisco en la mano. La vieja la retira aterrada y se arrebuja bien en su yacija, pudiendo así Carión lograr su intento y darse un buen hartazgo. Tranquilizada de esta guisa el hambre, se encuentra en condiciones de prestar atención mayor a cuanto le rodea y de observar al detalle la aparición milagrosa de Asclepio. Acompañado de Iaso y de Panakeia (vv. 701-2), va el dios con gran majestad pasando inspección, uno por uno, a los enfermos. Un niño porta a su lado los instrumentos indispensables de la farmacopea, un mortero con su mano correspondiente y un cofre con medicamentos. Asclepio atiende primero a Neoclides: con ajos, cebollas y vinagre prepara un ungüento que aplica, levantando los párpados, a los ojos del tunante. Este salta de su yacija dando gritos de dolor, que provocan la carcajada del dios que le quiere tener allí bien «emplastado» para que deje de asistir a la Asamblea. Pasa luego a atender a Pluto: primero le toca la cabeza (v. 728), le restriega después los párpados con una toalla de lino; Panakeia le cubre, por último, al enfermo con un lienzo purpúreo el rostro y la cabeza. Una vez hecho esto, el dios da un chasquido con la lengua, al que acuden dos serpientes, que se introducen debajo del paño y lamen durante un rato los ojos de Pluto. Poco después se levanta éste completamente curado y acto seguido desaparece súbitamente Asclepio con las serpientes y su séquito.

Suprimidas las alusiones escatológicas y las irreverencias cómicas, la descripción de Aristófanes concuerda con la imagen que permiten forjarse del rito los *iamata* de Epidauro y los documentos posteriores, pudiéndose extraer de la combinación de los diversos datos las siguientes conclusiones:

1. El ritual de la *incubatio* en los santuarios de Asclepio era mucho más sencillo que en los de Trofonio y otros héroes. El ayuno, como lo muestra el hecho de que los incubantes se lleven

su comida al templo, no se exige en Atenas y probablemente tampoco en otros lugares, dado el silencio de las fuentes sobre este particular. El sacrificio se reduce a una ofrenda al alcance de todas las fortunas, como el gallo que el Sócrates agonizante le pide a Critón que consagre a Asclepio o el que le ofrecen las devotas visitantes de su templo en el mimo de Herodas. Asclepio es una divinidad democrática, que no sólo atiende por igual a ricos y pobres, sino que se preocupa de proteger a los ciudadanos contra los indeseables como Neoclides. Los ritos purificatorios se reducen a algo tan simple como un baño en el mar para el que sólo se requiere no tener miedo al agua fría (cf. la prohibición de tomar baños calientes en el santuario de Trofonio, p. 360). Esto es muy propio del dios que en un epigrama de su santuario de Epidauro (cf. Porph., *De abst.* II 19) había dicho:

Puro se ha de estar cuando se entra en el aromático templo
y la pureza consiste en tener pensamientos santos.

En punto a vestidos y demás aderezos, Asclepio tampoco exigía de sus fieles las costosas complicaciones de otros héroes colegas suyos como Trofonio. El personal de su templo es asimismo reducido, un sacerdote y un sacristán [18]. Por último, tampoco se daban otras prescripciones como la de dormir envuelto en la piel de la víctima sacrificada. Todo en el ritual de los templos de Asclepio es sobrio, sencillo y popular.

2. La descripción del proceder del dios en la comedia de Aristófanes concuerda, por lo demás, con el carácter exógeno de los ensueños divinos y con el típico detenerse junto al dormido de las apariciones. También en los *iamata* de Epidauro se muestra en forma personal a cada uno de los enfermos y no colectivamente a todos a la vez, tal como en el *Pluto* realiza la jira de inspección, uno por uno, de los incubantes de su templo. No

obstante, a veces se le aparece a alguien que realiza en nombre de otro la *incubatio,* como a la madre de Arata, que permanece enferma en Lacedemonia (*iama* XXI). Generalmente se trata de un pariente o amigo, pero puede ocurrir también que un desconocido reciba una información sobre otro incubante del templo, como en el caso que refiere Elio Aristides (*Or.* XLVI 10). Excepcionalmente el dios obra por carta, como con un tal Falisio de Naupacto, a quien envió a la poetisa Ánite con una epístola sellada, cuya simple lectura le curó de una ceguera inminente (Paus. X 38, 13). Es de notar que, aunque a veces se presente en la vigilia, al igual que las restantes divinidades, sus apariciones en el interior de sus templos tienen lugar siempre durante el sueño o en un estado especial entre el sueño y la vigilia (cf. Marin., *Vit. Procli* 30). Elio Aristides lo describe como una situación *sui generis* en la que se entremezclan sensaciones de angustia y de placer producidas por el sentimiento de la presencia de la divinidad:

> (El remedio) fue manifestado de la manera más clara posible, así como otras múltiples cosas que dejaban sentir con claridad la presencia del dios. Me parecía, en efecto, poderle tocar casi y percibir su llegada, estar a medias entre el sueño y la vigilia, quererle ver y sentir la angustia de que se fuera antes de que pudiera hacerlo, tener atento el oído y escucharle, a veces como en sueños, a veces como estando despierto, que mis cabellos se erizaban y me caían lágrimas de gozo, y que el peso de mi conocimiento no lo sentía. Pero ¿qué hombre podría ser capaz de expresar esto de palabra? (*Or.* XLVIII 31-35).

La función de las serpientes en el *Pluto* de Aristófanes, a pesar de la malignidad del episodio de Carión, tiene también su correlato en los documentos posteriores. La serpiente no es un mero símbolo de Asclepio, sino la encarnación de su *vis medi-*

catrix, la epifanía teriomórfica de su divina potencia, el vehículo del *contactus* curador. El relato de Aristófanes tiene un exacto paralelo en el *iama* XVII de Epidauro y en el relieve votivo de Arquino del Museo Nacional de Atenas. En el primero una serpiente salida del santuario le lame a un individuo una úlcera en un dedo del pie y éste despierta curado. Mientras dormía soñó que un joven de bella apariencia le aplicaba un fármaco al miembro herido. El relieve de Arquino, al que Herzog [19] ha dado la interpretación definitiva, consta de tres escenas, dos de ellas simultáneas, que se desarrollan de derecha a izquierda. En la primera el joven Arquino acude al templo de Anfiarao en actitud suplicante con la diestra elevada en lo alto. En la segunda, el joven aparece durante la *incubatio,* recostado sobre su codo izquierdo y dejando al descubierto el hombro derecho, que lame una serpiente de enorme tamaño. En primer plano, en el extremo izquierdo del relieve votivo, con rasgos de hombre maduro y talla superior a la humana, la divinidad aplica con una espátula un bálsamo al hombro del muchacho, como demuestran las gotas que se derraman del instrumento representadas por dos pequeños agujeros debajo de la mano del dios. El *pinax* o tablilla que sostiene un soporte elevado detrás del lecho del joven indica que la milagrosa curación ya se ha llevado a efecto y que su relato se ha depositado en el santuario. Los dos planos existenciales del hombre, el de la vigilia y el onírico, corresponden a dos mundos distintos, el fenoménico y el que está más allá de los sentidos. En uno opera el dios en persona, como le es dado percibir al enfermo dormido; en el otro se ve la epifanía de la divina *dynamis* en forma de serpiente. Aristófanes en el *Pluto,* como el escultor de este relieve, con la libertad propia del artista, le hace a Carión contemplar paralelamente los dos planos en que se desenvuelve la acción curadora del dios, cuando en realidad a los hombres sólo, según estén dormidos o despiertos, les es posible tener acceso a uno de ellos. Así, deberíamos creer que la experiencia que tuvo Proclo en un estado intermedio entre el

dormir y el estar despierto, según su biógrafo Marino *(Vit. Procl.* 30), fue más bien una experiencia de vigilia que un ensueño. Estando gravemente enfermo, sintió que una serpiente se enroscaba en torno de su cabeza y a partir de ese momento experimentó una sensible mejoría. A veces la acción curadora de Asclepio, que no le fue posible percibir al paciente durante su estancia en el templo, se hacía visible a todos en la correspondiente epifanía teriomórfica. Un tal Tersandro, enfermo de tisis, como no tuviera ninguna visión durante su incubación en Epidauro, se hizo conducir de nuevo a casa en su carro. Una de las serpientes del templo se enroscó en los ejes de la rueda y, una vez instalado el enfermo en su casa de Halieis, abandonó su escondrijo y vino a curarle. El hecho terminó en la erección de un santuario a Asclepio en la ciudad *(iama* XXXIII)[20].

La serpiente también ejerce una función genésica en el culto de Asclepio en consonancia con su universal valor de símbolo fálico. En el *iama* XXXIX una tal Agameda que acude a Epidauro en busca de descendencia siente en sueños venir a su regazo una serpiente. Después tuvo cinco hijos. Con mayor realismo, el número XLII refiere cómo una tal Nicasibula soñó realizar el coito teriomórfico con el ofidio. Al año dio a luz dos hijos varones. A la sensibilidad moderna, por curada de espantos que esté desde que Freud sacó a relucir los sucios fondos del subconsciente, semejante fantasía somnial podría parecerle inconcebible. Que se trata, empero, de un ensueño típico de las mujeres que acudían a los *Asklēpieia* en solicitud de prole, lo demuestran otros testimonios. Platón alude púdicamente a sueños eróticos en cuya trama figuran animales *(Rep.* IX 571 D), teniendo en mientes quizá relatos de esta índole. Hay, además, toda una galería de personajes históricos que fueron tenidos por hijos de dioses (Asclepio, y por analogía, Ammón y Apolo) por referirse de su madre una experiencia similar. Entre ellos Aristómenes (Paus. IV 14, 7), Arato (Paus. IV 14, 8), Alejandro Magno (Plut., *Alex.* 2, 4; Paus. IV 14, 8; Just., *Hist. Phil.* XII 16, 2), Escipión (Aul. Gell.

VI 1) y Augusto (Suet., *Aug.* 94; *Dio Cass.* XLV 1, 7). Sin la menor concesión al decoro, al menos para nuestra sensibilidad, la propaganda política, como en el caso de Alejandro y de Augusto, sentía cierto placer morboso en difundir la vivencia materna en su más crudo aspecto, para dejar entre los súbditos constancia clara de la ascendencia divina de sus gobernantes.

3. Las epifanías de Asclepio a sus devotos, de forma análoga al caso de Carión, se presentan como algo natural, como un hecho, aunque raro, de la experiencia vivida cuya eventual recurrencia le era factible comprobar a todo ciudadano. Los enfermos reconocen al dios como a un antiguo conocido cuando acude a visitarles a su lecho sin sentir temor alguno. Contribuía al sosiego de las gentes el que en los *Asklēpieia* no se tuvieran visiones terroríficas, como solía acontecer en el antro de Trofonio. El dios médico se mostraba, por lo general, con el aspecto y atributos con que lo representaban sus imágenes en los templos: *qualis in aede esse solet* (Ov., *Met.* XV 654-5), con un báculo, en la mano, poblada barba y plácido semblante (Hipp., *Ep.* 15, IX 340 ss L.). En los *iamata* de Epidauro, empero, parece optar por la apariencia de bello adolescente (n.° XVII), joven apuesto (número XXV) o hermoso niño. Con esta última figura opera la curación por contacto del único personaje histórico identificable, con cierta seguridad en las inscripciones de Epidauro, Andrómaca (doble nombre probablemente de Troas, esposa del rey Aribas del Epiro) en el n.° XXXI. Vistos los drásticos remedios divinos para acabar con la infecundidad femenina, en este caso hay que rendir tributo a su galantería con una reina. También por su talante, según lo reflejaban sus hechos y sus dichos, era fácil identificarle en sus apariciones. Campechano con sus ribetes de cazurro, a veces daba muestras de tener un humor rayano en lo macabro (pp. 147, 363), atemperado otras por la ternura, como en la curación a cambio de diez tabas del niño aquejado de mal de piedra en el *iama* VIII. Por lo demás, lo mismo que el Aquiles

homérico, aborrecía a los pillastres y embusteros como Equedoro y Neoclides (pp. 147 y 363) y detestaba a los titubeantes y remisos en cumplir sus prescripciones. Así, le afirma al paralítico que siente temor de ser metido en la laguna de agua fría (n.º XXXVII) que «Asclepio no cura a los cobardes», y le obliga al pobre Elio Aristides a realizar proezas natatorias que hubieran arredrado al deportista más curtido (p. 140). Pero quizá el rasgo más humano del dios es su codicia relativa. Exige, como sus colegas humanos, los honorarios de sus curaciones milagrosas *(iatra)* y castiga ejemplarmente a quienes eluden el pago, como el estigmatizado Equedoro. No obstante, jamás era abusivo y medía siempre bien la capacidad económica de sus beneficiados: si las diez tabas de un niño le bastan, al acaudalado Falisio le exige nada menos que diez mil estatares de oro (Paus. X 38, 13). Posiblemente la minuta de los ricos fue en aumento en la época imperial cuando en los *Asklēpieia* se organizaron centros de asistencia gratuita para los pobres parecidos a los hospitales cristianos de época posterior.

3

LA TERAPIA ONIRICA

Tales son los rasgos distintivos de la *incubatio* en los templos de Asclepio en lo tocante al ritual y a las epifanías. Visto esto, podemos pasar ya a ocuparnos de los diversos aspectos de la terapia divina reflejados en la trama argumental de los ensueños curativos. Porque es un hecho cierto que en los *Asklēpieia* de cuando en cuando se operaban curaciones portentosas: de lo contrario, la medicina sacra no hubiera prolongado su existencia a lo largo de los siglos. Dichas curaciones, a lo que nos consta,

podían producirse en el momento o resultar de un tratamiento a largo plazo. En las primeras, a las que pertenecen los *iamata* de Epidauro, el enfermo despertaba sanado por efecto de la acción experimentada en sueños. Asclepio, en sus primeros tiempos, parece haber sido un dios expeditivo que obraba más o menos según lo que dice Platón en *La república* (III 407 C-D): a los que eran sanos de cuerpo, pero tenían localizada alguna dolencia en uno de sus órganos, les curaba; a cuantos estimaba desahuciados, les abandonaba a su sino, por estimar improcedente perder el tiempo con ellos. La medicina técnica todavía no había tomado el incremento que tomaría posteriormente. En los documentos recientes de Pérgamo y del propio Epidauro, el dios no cura ya al enfermo mientras está dormido, sino le indica el tratamiento a seguir y el régimen necesario para recuperar la salud. Y no es que el dios, como maliciosamente se ha insinuado, hubiera aprendido medicina, sino que el arte médico se había popularizado en proporciones desconocidas hasta entonces. No quiere decir esto que las curas de Asclepio se ajustaran por entonces al estado actual de la ciencia médica y que en los más antiguos documentos de Epidauro estuvieran en desacuerdo completo con la medicina hipocrática. Las prescripciones múltiples y paradójicas de Asclepio asombraban a un devoto tan incondicional como Elio Aristides (*Or.* XLVII 65) y preocupaban a sus médicos, a quienes les parecían desacertadas o contraproducentes (*Or.* XLVIII 35), aunque las acatasen por escrúpulos religiosos (*Or.* XLVII 57). La fe en Asclepio bastaba para suprimir toda prevención en el enfermo y descartar cualquier duda basada en consideraciones científicas o de puro sentido común, como dice Galeno.

> Así también entre nosotros, en Pérgamo, les vemos a los tratados por el dios hacerle caso muchas veces si les prescribe no beber en absoluto en quince días, cuando no se lo harían a ningún médico que se lo prescribiese. Pues tiene gran peso

para hacer todo lo prescrito el que el enfermo esté completamente convencido de que le habrá de reportar una notoria mejoría (XVII b, 137 K.).

Por el contrario, en los *iamata* de Epidauro, a pesar de su mayor antigüedad, resuenan ciertos débiles ecos de los conocimientos médicos-quirúrgicos de la época. Al fin y al cabo eran hombres los que soñaban y es lógico que en la trama de sus ensueños se reflejasen las condiciones histórico-culturales de su mundo.

Nuestro propósito, pues, es el pasar revista a los diversos procedimientos terapéuticos del dios, según los atestiguan las vivencias oníricas de los incubantes, dentro de un cierto orden cronológico y de una cierta consideración a la medicina técnica de cada época. De esta manera pretendemos dar respuesta a un interrogante previo a la interpretación de las curas milagrosas, a saber, el de si los sueños registrados en las fuentes pudieron tener algún sentido curativo para los incubantes o si, por el contrario, son creación deliberada y arbitraria de las fantasías de los sacerdotes de Asclepio. Queremos advertir también que, si hablamos de orden cronológico, no lo hacemos en un sentido absoluto, lo que en el caso de los *iamata* de Epidauro sería un absurdo por datar la redacción de todos ellos de la misma época, sino en un sentido relativo. Nuestra aspiración es la de calar en el conglomerado de datos disponibles, a modo de geólogo que analiza un terreno, con ánimo de distinguir los diferentes estratos de donde proceden sus diversos materiales. En las vivencias de *incubatio* hay, por una parte, reminiscencias de métodos terapéuticos antiquísimos ya comentados en los capítulos precedentes: curaciones por *contactus* y friega (pp. 148, 158), por succión (p. 163) y procedimientos catárticos (p. 147). Pudiérase creer que la abundancia de reliquias del pretérito remoto sería mayor en los *iamata* que en las fuentes más recientes, pero la inscripción de Apelas desmiente esa suposición. En ella aparece no sólo el *contactus,* sino también el rito de la *pēlōsis* (p. 102), de claro regusto arcai-

zante. Son éstos los milagros más genuinos del dios, los que mayor asombro causaban a unos hombres cuya mentalidad ya no era en rigor la primitiva. En un principio cabe suponer que los ensueños de esta índole predominasen sobre otros cualesquiera, y su perduración a lo largo de los siglos inclina seriamente a dar razón a la teoría jungiana del arquetipo. Huelga repetir aquí lo que ya ha sido discutido, pero sí queremos dedicar dos palabras a un curioso ensueño de Epidauro. En el n.º XXXVIII un tal Diaitios de Kyrrha, tullido de rodillas, sueña que Asclepio ordenaba a sus servidores que le sacasen del santuario y le depositaran delante del templo; a continuación, el dios montaba en su carro, daba tres vueltas a su alrededor y hacía que los caballos le pisoteasen; inmediatamente Diaitos se levantó con pleno dominio de sus piernas. A la mañana siguiente salía sano del santuario. Weinreich [21] y Höfler [22] han puesto en relación este curioso sueño con creencias populares de otros pueblos indoeuropeos, en las que el ser pisoteado por la pezuña de un animal aparece como procedimiento terapéutico (especialmente para favorecer el parto). Herzog [23], en cambio, descarta esta hipótesis y ve en el nombre del enfermo la raíz a esta elucubración de su fantasía onírica. Diaitos era de Cirra, el lugar donde estaba el hipódromo de los juegos píticos, lo que muy bien pudo, por una comprensible combinación de imágenes grabadas en la memoria, haberse prestado a este ensueño. No obstante, la hipótesis racionalista de Herzog no convence en absoluto, porque no explica otros elementos mágicos que intervienen en el sueño: el número tres y el círculo. Si se tiene presente, además, que el abuelo de la medicina griega es un centauro, Quirón, y que el caballo aparece en los relieves votivos de Asclepio, no es excesivamente aventurado suponer con Höfler que en este *iama* haya un vestigio borroso de un primitivo ser hipoformo, de naturaleza divina o demónica, asociado a la medicina, y que aquí no sea propiamente Asclepio, sino la *dynamis* mágica emanante de las pezuñas de sus corceles, el agente curador.

Y ahora viene a cuento mencionar cómo en otro *iama* de la misma colección (n.° III) la virtud curativa de las pezuñas de las bestias parece haberse trasladado a los pies de Asclepio. Se trata asimismo de la primera conversión conocida de un incrédulo, que en adelante cambiará de nombre en conmemoración del hecho milagroso. Llegó a Epidauro un individuo que tenía paralizados todos los dedos de la mano salvo uno. Al leer las inscripciones votivas de las curas del dios se permitió ciertas ironías sobre la credulidad de las gentes. Por la noche soñó que estaba jugando a las tabas y que extendía su brazo para lanzar la suya. En ese momento el dios saltó sobre su mano y le extendió los dedos. Cuando Asclepio se apartó, pudo comprobar que era capaz de moverlos y, como ya no pudiese obstinarse en su incredulidad, el dios le dijo que por su injusto escepticismo a partir de aquel momento habría de llamarse Apistos («descreído»). Herzog[24] ha visto bien que en la elaboración de este ensueño intervienen dos factores: la praxis de la medicina contemporánea y la creencia en las virtudes curadoras del pie. No obstante, se equivoca al poner en primer plano el primero de dichos factores[25]. Aunque no sea más que una suposición, la curación que hemos mencionado anteriormente (p. 372) y el testimonio de la onomástica inducen a pensar que el factor predominante es el segundo. Entre los curadores míticos de los griegos hay dos cuyo nombre se ha formado sobre el del pie: Podalirio y Melampo. Con respecto al primero, Carnoy[26] observa que el lirio se empleaba para curar quemaduras y heridas y que el nombre del hijo de Asclepio puede aludir a su célebre curación de la herida del pie de Filoctetes. En consecuencia, el nombre significaría «el que es un lirio para el pie» (?) Pero semejante significación pugna con el tipo de compuestos de este tipo, que en su mayoría designan una cualidad poseída por alguien en una determinada parte de su persona (cf. *rhododaktylos,* «de dedos de rosa»), y de ahí que sea mucho más verosímil suponer que el sentido originario del compuesto fuese «de pies de lirio», y aludiese a las virtudes cura-

doras de este miembro. Podalirio sería un nombre parlante como el de su hermano Macaón (formado sobre *machē,* cf. p. 91) y lo mismo el de Melampo («de pies negros»), aunque la relación de este color con la medicina no sea muy clara. Quizá proceda de la virtud singular de establecer contacto, y por ende de dinámico trasvase, con las divinidades sombrías de la tierra a través del pie. Recuérdese cómo el tocar la tierra producía lo mismo un *contagio enervans* que un *contactus* vigorizador (p. 155), como ejemplifica perfectamente el mito de Anteo.

Junto a estas reminiscencias de un pasado lejanísimo, en las experiencias oníricas de la *incubatio* Asclepio procedía de modo similar a los médicos de la época mediante la cirugía y la dietética. La mayoría de sus operaciones quirúrgicas, cierto es, son imposibles de todo punto, pero esto no significa, como pretende Herzog [27], que sean meras fantasías. Antes bien, como ha indicado Edelstein [28], no desentonan demasiado con la praxis quirúrgica de entonces y, si algún elemento inverosímil tienen, se debe a la lógica aspiración de toda ciencia incipiente de superar las limitaciones impuestas por la naturaleza a los humanos. Lo que los hombres no pueden hacer, un dios, en cambio, tiene la facultad plena de llevarlo a cabo. Se pone esto en evidencia en el *iama* XXIII y en una anécdota referida por Eliano *(De nat. anim.* IX 33). En el primero, una tal Aristágora que padecía de solitaria soñó que los hijos del dios (¿los médicos?), en ausencia de Asclepio, le cortaron la cabeza y, como no se la pudieran poner de nuevo en su sitio, enviaron en busca de su patrón. Al día siguiente el sacerdote podía ver el cuerpo decapitado de la mujer, pero esa misma noche el dios, a su regreso, reintegró la cabeza a su lugar, le abrió el vientre, le extrajo la tenia y cosió la herida. La enferma se levantó curada. Los «hijos del dios» querían sin duda emular a su padre, que solía emplear la cefalotomía para operaciones arriesgadas como la del *iama* XXI (curación de una mujer hidrópica mediante la suspensión de su cuerpo, decapitado e invertido, a fin de que se derramase todo el líquido,

con ulterior ajuste de la cabeza cortada), según especifica mejor Eliano, que toma la noticia de Hipis de Regio. Los sacristanes del templo, en esta versión, lograron efectivamente extraer la solitaria metiendo la mano por la abertura del cuello, pero fueron de todo punto incapaces de encajarla después en su debido sitio. Esta operación presupone el colgar boca abajo al paciente de los pies, conforme practicaba ya la escuela de Cnido [29]. En un pasaje muy significativo del *Corpus Hippocraticum* señalado por Edelstein [30], se señala la imposibilidad de reducir una dislocación, a menos de seccionar al paciente, introducir la mano en la cavidad y hacer presión desde dentro, lo que, si es factible ejecutar con un cadáver, no lo es con un paciente vivo *(De art.* 46). Como dicho autor subraya, no es el aserto una ironía cruel sobre los procedimientos inhumanos de ciertos cirujanos de la época, sino la formulación de un desiderátum quirúrgico que por entonces parecía un sueño irrealizable. Herzog [31] peca de hipercrítico al ver en todo ello no más que irresponsables vuelos de la fantasía en donde se combinan las operaciones de carniceros y embalsamadores con los mitos de descuartizamiento y rejuvenecimiento como el de Medea y las Pelíades. Igualmente es inverosímil la extracción de unas sanguijuelas del costado de un individuo (número XIII) y de unos «bichos» (gusanos quizá) del vientre de una mujer (n.° XXV). Pero Herzog [32] se ha encargado de mostrar con buen acopio de textos cuán difundida estaba la creencia de que la causa de ciertas afecciones abdominales radicaba en la ingestión por descuido de insectos o de animales de orden inferior como sanguijuelas, ofidios y batracios. Otro grupo de operaciones se presenta con mayores visos de verosimilitud y cuenta con paralelos en la experiencia quirúrgica de la época. Se trata de extracciones de puntas de armas introducidas en el cuerpo durante años. Un tal Evipo tiene por más de seis la punta de una lanza en la mandíbula. Sueña que el dios se la extrae y se la entrega. Al despertar la encuentra en sus manos (n.° XII). A otro individuo Asclepio le quita la punta de una flecha que

tiene clavada en el pecho y le produce una gran infección (número XXX). Un individuo ciego de resultas de un lanzazo entre los ojos, le siente en sueños al dios extraerle la punta del arma que tenía metida en dicho lugar y ajustarle luego las pupilas (número XXXII). Hipócrates recoge casos similares [33]. Con ellos se puede parangonar el referido por Artemidoro (*Onirocr.* V 61) de un individuo que soñó que Asclepio le hería con una espada en el vientre, lo que era una prefiguración de cómo habría de librarse de un absceso gracias a una incisión. La historia conocía ejemplos, como el de Jasón (Cic., *De nat. deor.* III 70; Valer. Max. I 8, 6; Plin., *Nat. hist.* VII 166) o Prometeo de Feras (Plut., *Mor.* 89 C), de hombres a quienes una herida de arma blanca inferida con intención hostil les había resultado beneficiosa por abrirles un absceso.

En lo que respecta a los demás santuarios, es muy escasa la documentación poseída de tipo quirúrgico. Tan sólo una inscripción de Lebena menciona la incisión curadora de un tal Demandro (*I Cret.* I xvii, n.° 9, siglo II a. de C.). En cambio, el mismo texto registra la curación de la esterilidad de una mujer, mediante la aplicación de una ventosa, un remedio empleado por una medicina hipocrática en ginecología, aunque con otros fines [34].

El empleo de la farmacopea está atestiguado de una manera muy especial en los tratamientos de las afecciones de la vista, unido a veces a operaciones quirúrgicas, lo que recuerda el proceder de Asclepio en el *Pluto* aristofánico. En el *iama* IV Asclepio hace una incisión en el ojo de una enferma y derrama sobre ella un fármaco, un tipo de operación desconocido todavía en el *Corpus Hippocraticum,* pero que practicaría Celso (VII 6). En el n.° XL prepara un ungüento para un herido de un lanzazo en un ojo. Que este tipo de sueños se repetía con frecuencia, se deduce de la parodia aristofanesca y del fragmento 100 de Eliano que los ridiculiza:

> Alguien tiene enfermos los ojos. Se coloca a su lado (*scil.*, el dios en la *incubatio*) y le dice que disuelva en vinagre cagarrutas de cabra y se unte. Se lo comunica a su médico. Este trata de explicarle el motivo: lo uno con su acidez disminuye la hinchazón, lo otro engrasa y alimenta suavemente los ojos, le dice con ironía.

En la cuenca del Mediterráneo las afecciones oftálmicas eran frecuentes y los enfermos, deseosos de curarse, verían realizar al dios sobre ellos operaciones similares a las que hacían los médicos. En los documentos más recientes Asclepio prescribe complicadas recetas que debe preparar el enfermo por sí mismo con los ingredientes más dispares. Un ungüento de rescoldos del altar mezclados con vino cura una pleuresía; una pasta de los piñones del altar (a saber, los de las piñas que avivaban el fuego) y miel, los vómitos de sangre; un colirio de sangre de gallo blanco y miel, una oftalmia (*IG* XIV, n.º 966). Mayor complicación que en Roma, de donde procede lo anterior, tenían las recetas de Lebena, en donde las cenizas del altar, el agua sagrada y otros ingredientes vegetales y animales (huevos, pepinos, miel, etc.), así como el aceite de oliva (*I Cret.* I xvii, n.ºs 17, 18 y 19), estaban, a lo que parece, a la orden del día. Pero también podía ocurrir que el dios se limitase a prescribir un específico ya conocido que el enfermo fuese incapaz de ingerir por la repugnancia que le causaba. Tal era lo que le ocurría al pobre Elio Aristides con la llamada «mezcla de Filón» (mencionada por Galeno XIII 267 y VIII 84 K).

> Antes —confiesa (*Or.* XLIX 29-30)— yo no era ni tan siquiera capaz de olerla, pero al indicarme el dios que la empleara y la hora en que debía hacerlo, no sólo la bebí sin asco, sino que, nada más beberla, tuve una sensación de agrado y de bienestar.

La fe en Asclepio podía lo que no podía ningún médico.

Por último, el dios daba prescripciones dietéticas a sus incubantes, les indicaba la clase de ejercicios físicos que debían practicar y hasta les imponía ciertas obligaciones de tipo intelectual. Las prescripciones dietéticas no eran mucho más rigurosas que las usuales de los médicos, pero sí, a veces, chocantes y paradójicas. El buen humor del dios, con todo, sabía encajar las protestas de sus pacientes si con algún *bon mot* se negaban a obedecerle. Si a Hermócrates le prescribió comer perdiz condimentada con incienso (Philostr., *Vit. sophist.* I 25, 4), a un sirio llamado Domnino que padecía de vómitos de sangre le ordenó darse un hartazgo de carne de cerdo. La misma prescripción no le agradó a un tal Plutarco que, acto seguido de recibirla, se levantó del lecho y encarándose con la imagen de la divinidad le plantó de sopetón: «¿qué le hubieras prescrito a un judío?» (*Sud.* s. v. «Domninos»). El dios, complaciente siempre, le cambió de dieta, como debió también de ocurrir con Polemón, aquejado de artritis, cuando, al oír que se le ordenaba abstenerse de bebidas frías, replicó: «¿y si curaras a un buey?» (Philostr., *Vit. Sophist.* II 25, 5).

La prescripción de ejercicios físicos, especialmente paseos higiénicos, es tan antigua como la medicina hipocrática. A todos, por ejemplo, les resulta familiar la figura de Fedro que está realizando uno de esos paseos cuando se encuentra con Sócrates en el diálogo del mismo nombre de Platón. Pero, con el tiempo, las exigencias del dios fueron en aumento, y lo que en un principio quizá fuera saludable cultura física terminó por ser, siglos después, penoso esfuerzo, cuando no proeza deportiva. A un tal Hermódico de Lámpsaco, que tenía un absceso en el pecho y paralizadas las manos, le ordenó en Epidauro transportar una ingente piedra (*IG* IV^2 1, n.º 125, siglo III a. de C.), y con el pobre Elio Aristides, la antítesis misma del hombre robusto, parecía sentir una especial complacencia en obligarle a los más inauditos tormentos. Correr, caminar descalzo en invierno, montar a caballo (lo más difícil de todo, confiesa el retor), cruzar a nado el puerto

en medio del temporal *(Or.* XLVIII 65), dormir al sereno *(Or.* XLVIII 80), etc. Que nuestro hombre no era una excepción puede colegirse de Marco Aurelio, que menciona la equitación, los baños de agua fría y el caminar descalzo entre los preceptos habituales de Asclepio *(In semet ipsum* V 8).

Lo más curioso es que el propio Elio Aristides y los médicos contemporáneos supieron hallar una explicación «científica» a estos preceptos. Aristides está convencido de que la prescripción de luchar tiene por objeto eliminar la enfermedad con el sudor *(Or.* L 17), y Galeno, que se hace eco de otros mandatos del dios, los enjuicia de esta manera:

> A no pocos les ordena escribir odas, mimos cómicos y componer ciertos cantos, pues en dichas personas las mociones de su *thymoeides* (es decir, la parte energética del alma), al hacerse más violentas, caldean más de lo necesario la temperatura del cuerpo. A otros, y no son pocos también éstos, les ordena cazar, montar a caballo y ejercitarse con las armas, y al propio tiempo les prescribe el tipo de caza, a quienes les ordena esto, y el tipo de armamento, a quienes les ordena hacer ejercicios con las armas. Pues no sólo quiere despertarles su *thymoeides* que está enfermo, sino que pone una medida al tipo de ejercicios *(De sanit. tuenda* I 8, 19-21).

El médico de Pérgamo, superado el materialismo de tantos autores hipocráticos que no veían en el hombre sino naturaleza, encuentra en la correlación psicosomática el fundamento de la terapéutica del dios, adelantándose a las modernas interpretaciones de la *incubatio*. El hecho de escribir, de verter en lenguaje poético los sentimientos, produciría una sensación de alivio en las personas de arrebatos, las cuales, al transferir al plano de la ficción estética sus impulsos, sus anhelos incumplidos, su sed de acción y de aventuras, quedarían en cierto modo sosegados por la descarga emocional que la satisfacción de haberlos realizado,

siquiera imaginariamente, les producía. Asclepio parece actuar aquí, aceptando como hipótesis de trabajo la teoría platónica y aristotélica de la *katharsis,* aunque en el fondo sólo hiciera recabar parte de las atribuciones de su padre Apolo como patrón de los poetas y enviar ensueños prostagmáticos a sus devotos, como aquel de componer poesía que tuvo Sócrates a lo largo de toda su vida. A los tímidos, en cambio, y a los indolentes les prescribía cultivar el deporte para recuperar en la acción parte de las energías vitales perdidas de puro no ejercitarse. Asclepio, ya en Epidauro, era (p. 369) un dios que despreciaba a los cobardes, pero en el siglo II d. C., a lo que podemos ver por Elio Aristides, había elevado el nivel de sus exigencias hasta extremos que recuerdan el de ciertas divinidades, como Isis, que obligaban, en sueños también por cierto, al ascetismo más riguroso y sometían a sus elegidos a las más duras pruebas antes de su definitivo renacimiento a la vida eterna en la iniciación mistérica [35].

Asclepio también en este aspecto se acomodó, ya que así lo exigía la competencia religiosa, a la mentalidad de los tiempos y fue adquiriendo ciertos rasgos que lo asemejaban a las grandes divinidades de las religiones orientales de misterios. Dios salvador, benévolo y benéfico para la humanidad dolida, denota, empero, cierto sadismo ambivalente con sus elegidos. Cada vez más acaparador y más celoso, parece escoger la vía de la enfermedad para entrar con el hombre en un continuo trato personal, que si depara momentos inefables de éxtasis místico, implica la compañía inseparable del dolor, el sacrificio constante y la más rígida disciplina de vida. Los enfermos como Elio Aristides saben bien el precio que han de pagar por su estrecha religación con su dios y aceptan sus dolencias, no ya con resignación, sino con gusto, y hasta se diría que las miman para no perder con la salud recuperada algo de mucho más valor: el punto de escape hacia lo trascendente, el acceso directo a un orden superior del ser. Algo ha cambiado definitivamente en el mundo antiguo: la enfermedad, lejos de concebirse como una carga insoportable a

la que es preferible mil veces la muerte, al modo de los poetas arcaicos, confiere a quien la soporta con entereza una cierta distinción ante los ojos de sus conciudadanos y le depara una fuente de íntimas, secretas e inefables satisfacciones. Apunta ya esa noción de la enfermedad como prueba que Laín califica de típicamente cristiana, y que se apoya en una religiosidad de la entrega y obediencia a la voluntad divina.

4

LOS «MILAGROS» DE ASCLEPIO: INTERPRETACION

Desde el 1659, fecha en que vio la luz la *Exercitatio philologica-medica* de Meibom, a nuestros días, los estudios sobre la *incubatio* se han multiplicado, sobre todo a partir de 1883, en que Kavvadias publicó los *iamata* de Epidauro. Entre los más importantes merecen citarse los de Deubner [36], Herrlich [37], Herzog [38], Edelstein [39] y, últimamente, Taffin [40]. Como es de esperar, las interpretaciones que se han dado a las curas milagrosas han sido de la más varia índole y condición, según la mentalidad de los tiempos y las convicciones personales de los filólogos. Descartada la crédula e ingenua de Meibom, que las estimaba verdaderas operaciones demoníacas y no podía por menos, a fuer de buen protestante, de lanzar un puyazo a los católicos cuyos santos repetían en los templos el mismo tipo de milagrería engañosa, se fueron ensayando otras más en consonancia con los nuevos modos de pensar de los siglos XVIII y XIX. Primero se supuso la aplicación de remedios naturales, luego se creyó ver en los Asclepiadas una especie de antecesores de Mesmer que empleaban la terapia del magnetismo animal y del sonambulismo. Descartada esta hipótesis, los espiritistas y los científicos materialistas del

pasado siglo ensayaron otras que tampoco convencían a todo el mundo. Los primeros tenían a Asclepio por uno de los suyos; los segundos, negando todo crédito a las relaciones de los «milagros», pensaron en la eficacia de una terapéutica llevada a cabo por los médicos paralelamente al aparato teúrgico de los sacerdotes. Se alegaron las virtudes de las aguas y los efectos de un régimen de vida sano en un lugar apacible y saludable, haciéndose de los *Asklēpieia* una mezcla de lugar de peregrinación y balneario. Los pretendidos milagros, si los hubo, se debían a la naturaleza neurótica de los enfermos y a los efectos de la hipnosis, la sugestión y la autosugestión. Tan sólo un puñado de filólogos se atrevía a afirmar que las curaciones de Asclepio constituyeron una experiencia religiosa de los antiguos que escapa a todo intento de comprensión racional por parte del hombre moderno.

La ampliación enorme de los conocimientos etnológicos que ha dado a conocer fenómenos similares entre otros muchos pueblos y el cambio de mentalidad de filólogos y científicos en nuestros días permiten abordar el tema desde otros puntos de vista más fructíferos. En primer lugar, se presta un mayor crédito a nuestros documentos, cuya historicidad, al igual que la de muchos otros, se admite, aunque no sea sino por la imposibilidad de contradecirla. En segundo lugar, las nuevas posiciones de la psicología, en especial de la llamada «psicología profunda» y de la medicina psicosomática, facilitan un enfrentamiento con la cuestión más correcto que, si no lleva a la solución de todos los problemas singulares planteados por la *incubatio,* procura al menos una mejor comprensión global de los hechos.

Cualquier actitud que se tome sobre el mecanismo de las curaciones de Asclepio está en función de la adoptada previamente con respecto a la veracidad de las fuentes. Los *iamata* de Epidauro ¿son un registro notarial de hechos acontecidos ante testigos presenciales o son meras patrañas de la propaganda religiosa? La inscripción de Apelas, ¿conmemora la curación de un

personaje de carne y hueso o es una simple falsificación? ¿Pretende engañar Elio Aristides a sus lectores o experimentó —o creyó de veras experimentar— en su persona la acción salutífera del dios? Evidentemente, para llegar a alguna conclusión, al estudioso no le queda otro camino que el análisis desde un punto de vista filológico y psicológico de los textos, en la imposibilidad de acudir a testimonio de tercero para verificar la autenticidad de los relatos. De dicho análisis se desprenderá si los ensueños registrados corresponden o no a experiencias «reales» de los fieles de Asclepio, llamémoslas oníricas o como queramos. Aquí sólo el filólogo puede demostrar, como en parte hemos venido haciendo, la plausibilidad del contenido manifiesto de los ensueños, según quedó escrito en la piedra o en los libros. Porque, si bien es admisible que el mecanismo de la onirogénesis es el mismo en toda época y lugar, mientras el hombre siga siendo hombre, no dándose maneras distintas de soñar como tampoco se dan de dormir [41], no es menos cierto que los factores sociológicos, éticos, religiosos, culturales a los que se ajustan o contradicen la conducta y los anhelos personales, orientan y condicionan el contenido de los sueños. Creemos, tras lo que llevamos ya dicho, que dicha plausibilidad queda apuntada, sin perjuicio de que volvamos a insistir de nuevo sobre ella. Al psicólogo corresponde a continuación emitir dictamen sobre los mecanismos psíquicos que entraron en juego en la creación de dichos contenidos, y la índole de experiencia a que corresponden: ensueño, ilusión o alucinación.

Ahora bien, supuesta la realidad psíquica de las experiencias de *incubatio,* ¿cómo hemos de imaginarnos la realidad material, somática, que la seguía? ¿En virtud de qué mecanismo se producían las curaciones instantáneas, al despertarse el enfermo en el *adyton* del templo? ¿Acontecía siempre así o sólo en muy contados casos? ¿Son verosímiles, desde el punto de vista médico, los «milagros» operados en Epidauro, en Pérgamo, en Lebena o en cualquiera de los 320 santuarios de Asclepio existentes duran-

te el Imperio romano? La cuestión va estrechamente ligada a la posibilidad del «milagro» en medicina, y no tanto en nuestra época —un tema que no estamos en situación de discutir—, sino en la de nuestros documentos. Procuremos, pues, en lo que sigue ir abordando la cuestión punto por punto.

Ante todo conviene recordar aquí lo que dijimos sobre la índole especial de nuestras fuentes, por un lado, documentos oficiales de los templos, y por otro, relatos de gentes devotísimas de un dios, cuyo testimonio no ofrece todas las garantías de objetividad e imparcialidad que solemos exigir en los documentos históricos. En los primeros hemos de suponer una labor de selección, cuando no de embellecimiento, por parte de los sacerdotes, interesados, como es lógico, por inscribir en piedra, aunque tan sólo fuera por razones de economía, los casos más significativos y edificantes. Como registro «histórico» hasta cierto punto que son, recogen hechos de épocas distintas interpretadas a la luz de las creencias religiosas y de las conveniencias de la propaganda del santuario, y en modo alguno pueden considerarse como reflejo fiel de la terapia empleada en el momento (mediados del siglo IV) en que se redactaron. En los segundos son de esperar las naturales deformaciones de la realidad que todo relato de una experiencia onírica comporta: de un lado, la lógica selección de elementos grabados en la memoria en virtud de las descargas emocionales provocadas en el sujeto; de otro, la interpretación y ordenación de éstos en la vigilia de acuerdo con sus intereses y convicciones íntimas, sin contar con las tendencias mitómanas del narrador y la interferencia con otras experiencias oníricas suyas, no propiamente de *incubatio*. Vale esto especialmente de un Elio Aristides que no sólo nos ha dejado constancia de sus sueños medicinales, sino de todo un acervo de ellos: angustiosos, megalomaníacos y «divinos». ¿Qué hemos de esperar de un hombre a quien el dios le revela en una ocasión «Tú eres el único», y en otra sueña que su estatua se transmuta en la de Asclepio, llegando en su soberbia ingenua a identificarse con su divinidad

protectora? (*Or.* XLVII 17). Su testimonio, por exagerado que sea, tiene al menos, reconozcámoslo, la sinceridad de las confesiones de un neurótico. Y lo mismo cabría decir de los relatos de otros incubantes a quienes critica duramente Artemidoro:

> que las prescripciones referidas por algunos son sumamente ridículas, creo que está claro a cualquiera que tenga una pizca de sensatez. Pues no refieren lo que han visto, sino cuanto se han imaginado (*Onir.* IV 22, 255, 12-15 Pack).

No quitan estas deformaciones de la realidad, ni tampoco las exageraciones a que se prestaría la emulación de los incubantes en el bullicioso despertar de los templos al comunicarse sus sueños de la víspera, nada al hecho comprobado de que en los *Asklēpieia,* efectivamente, las gentes soñaban con Asclepio y con su curación. En el apartado anterior hemos visto, por un lado, cómo los ensueños se acomodaban a la realidad cambiante de la praxis médico-quirúrgica, y hasta hemos podido percibir una evolución en el contenido de los mismos, según el progreso de la medicina y la vulgarización de sus preceptos en todas las capas sociales. Desde las curaciones por contacto, hasta la prescripción de un específico de todos conocido, Asclepio acomodaba paulatinamente su terapia a las condiciones histórico-culturales de cada momento. Por otra parte, desde un punto de vista psicológico, los ensueños que relatan nuestras fuentes tienen una fácil explicación como *Wunschträume.* Nada más natural, en enfermos ávidos de remedio, que soñar con la curación ansiada, conforme al remedio y método que imaginaban más eficaz. Un dictamen éste que también lo hubiera podido emitir cualquier griego ilustrado. Desde Heródoto, al menos, se había descubierto lo que hay en la vida onírica de repetición de las actividades y de las preocupaciones de la vigilia. Jerjes, a quien un sueño engañoso induce a llevar la guerra a la Hélade, es advertido por Artábano de que «las visiones que más suelen presentarse en sueños son

las cosas en que se piensa de día» (VII 15). Toda la *vis cómica* de la escena primera de *Las nubes*, de Aristófanes, reside precisamente en el desfasamiento entre los parlamentos de Estrepsíades, despierto y angustiado por los problemas económicos, y los de su hijo que sueña en alta voz con los caballos que constituyen su ruinosa afición. El tratado hipocrático *De victu* (IV 86 = VI 640 L.) ofrece la base para establecer una enumeración de ensueños de este tipo, que se iría ampliando a lo largo de la Antigüedad [42]. Desde Aristóteles es ya un tópico repetir que un buen número de los sueños son *apēchēmata*, «ecos» o resonancias de la vida de vigilia [43]. Los onirocritas no les daban otra importancia que la de ser indicio de realidades existentes: «Por fuerza al enamorado le parece estar en sueños con su amado, al que tiene temor ver lo que teme, estar comiendo a su vez al que tiene hambre y beber al que tiene sed» (Artem., *Onir.* I 1). Desde este punto de vista, pues, los *iamata* no ofrecen dificultades al psicólogo moderno, como tampoco se las ofrecerían a los antiguos, de no haber tenido el convencimiento de que las visiones de la *incubatio* eran verdaderas epifanías divinas.

Más difícil es dar con las causas inmediatas de los ensueños. Sabido es que el soñar es algo involuntario e inesperado y que nadie puede en realidad controlar ni dirigir su vida onírica. La incubación, por el contrario, de definirla por sus parámetros psicológicos «es esencialmente una práctica de provocar los sueños y orientarlos de modo que nos transmitan un mensaje o simplemente nos deparen una toma de contacto con una realidad distinta a la de la vida cotidiana» [44]. Si se admite que todo individuo, incluso el más rebelde al sueño o el que no soñaba con facilidad, tenía por el mero hecho de practicar la *incubatio* una revelación, el problema se agrava, porque sería preciso suponer el empleo de alguna técnica especial en los santuarios de Asclepio para adormecer a todos los incubantes y provocar simultáneamente en ellos imágenes oníricas. B. y A. Boehm [45] parecen sugerir el uso de la música basándose en el hecho de que en la

tholos de Epidauro hubiera pintado, según Pausanias (II 27, 2), un Eros, con las flechas y el arco en el suelo, y sosteniendo en su lugar una lira en las manos. Con mucha mayor verosimilitud, A. Taffin[46] ha pensado en el empleo de bebidas embriagantes y de fumigaciones con substancias alucinógenas. La primera suposición podría apoyarse, de pretender buscarle un cierto fundamento, cosa que este autor olvida, en el anterior texto de Pausanias que garantiza la existencia también en la *tholos* de Epidauro de una representación pictórica de *Methē* (la Embriaguez) junto a la de Eros. Pero esto es muy hipotético. La base de la segunda se la depara el calificativo de «aromático» que se da al templo de Epidauro con la inscripción citada anteriormente (p. 364). Se le podría argüir a Taffin que el adjetivo es desde muy antiguo un epíteto fijo de templo, con lo cual su hipótesis se vendría por tierra, de no haber otros indicios más seguros que la abonasen. Las ofrendas de humo, en efecto, como sabemos por otras autoridades, que A. Taffin no cita y podrían testimoniar en su favor, contenían sin duda productos excitantes que podían dar lugar a estados extáticos. Dioniso de Halicarnaso (*Dem.* 22) habla de ciertas *osmai* «olores» que originaban el furor coribántico, y Apuleyo (*Apol.* 43) y Galeno (*Deffin. med.* 487 = XIX 462 K.) de los estados extáticos que causaban en los fieles las ofrendas de humo de los templos. De los componentes fármaco-dinámicos del «incienso» empleado en los templos de Asclepio no tenemos noticias, pero sí, en cambio, de los efectos producidos por los sahumerios en los de Isis. Plutarco señala que por la mañana se quemaba en ellos resina para revigorizar el alma y el cuerpo, a mediodía, mirra, para darle al cerebro una dulce relajación y disipar la melancolía, y por la noche *kyphi*, un compuesto de dieciséis ingredientes, cuya virtud era la de inducir al sueño, sin embriaguez alguna, mitigar y disipar las cuitas del día, y dejar limpia y pura, cual la superficie de un espejo, la imaginación, sede de los ensueños (*De Is. et Os.* 80). Pero no parece haber sido éste el caso de los *Asklēpieia,* al menos, antes de la época impe-

rial. El testimonio del *Pluto* aristofánico, donde Carión no puede conciliar el sueño, el *iama* XXXIII de Epidauro que nos presenta a un tal Tersandro de regreso a su patria sin haber tenido visión alguna en el santuario, y la anécdota referida por Filóstrato del joven sirio que en vano trataba de obtener sueños de Asclepio *(Vit. Apoll.* I 9), son una prueba irrefragable de que no siempre se practicaba la incubación con éxito. No cabe, pues, hablar de que los sacerdotes dirigieran o provocaran colectivamente de alguna manera las visiones oníricas de los incubantes. El empleo preceptivo de bebidas intoxicantes queda, por otra parte, descartado (p. 360).

Tampoco es verosímil, por más que explicaría bien no pocas de ellas, la hipótesis de que fueran suscitadas por las operaciones reales que practicasen los sacerdotes en los enfermos mientras dormían. La moderna psicología admite que con frecuencia los ensueños proceden de sensaciones o reciben de ellas una orientación determinada. Los experimentos de Alfred Maury [47] sobre el influjo de las sensaciones de calor y los de Mourly Vold sobre el de las cutáneo-motrices en el contenido de los ensueños podrían hacer pensar que el mecanismo inductor de las visiones fuera en resumidas cuentas el mismo que el del *iama* XVII. Los lametones de la serpiente que todos ven en pleno día, provocan en el enfermo dormido la visión de que un joven le aplica un bálsamo a la úlcera del dedo de su pie. Pero en el *adyton* sólo entraban los enfermos mientras cumplían las prescripciones del dios o esperaban, a veces repitiendo las sesiones durante una larga temporada, tener una visión en el templo.

Mucho más probable es la interpretación de G. Dumas, reelaborada por A. Taffin [48], de que, al menos en cierto número, las visiones no fueran propiamente ensueños sino alucinaciones de duerme-vela tanto hipnagógicas, como hipnopómpicas, según se produjeran en la fase del adormecimiento o en la del despertar. Estas imágenes, por lo general visuales, no representan objetos definidos, sino figuras imprecisas o reproducen los espectáculos

recién vistos o que han acaparado la atención durante el día, y están en relación estrecha con ciertos fenómenos fisiológicos de la retina, como son, por ejemplo, los resplandores entópticos. Cuando son auditivas, tampoco están plenamente objetivadas: se trata de voces interiores y lejanas, familiares o desconocidas. En una palabra, las características de estas imágenes se asemejan bastante a las que muestran las experiencias descritas por Elio Aristides (cf. p. 365) y a los rasgos diferenciales de los *theopemptoi oneiroi* («ensueños enviados por los dioses») según Jámblico:

> Los llamados ensueños enviados por los dioses no se producen del modo que tú dices. Antes bien, cuando el sueño nos está abandonando, y empezamos ya a estar despiertos, es posible oír una voz breve que nos ilustra sobre lo que hemos de hacer: es cuando estamos entre el dormir y el estar despiertos, o cuando estamos totalmente despiertos el momento en que se oyen las voces. A veces también un soplo *(pneuma)* invisible e incorpóreo rodea a los que están en el lecho, de tal modo que es imposible verlo, pero sí sentirlo y percibirlo, pues produce un rumor al penetrar y derramarse por todas partes, sin ningún contacto y consigue el maravilloso efecto de quitar las pasiones del alma, y del cuerpo. Otras, brilla una luz resplandeciente y tranquila que retiene la mirada y obliga a cerrar los ojos anteriormente abiertos. Pero los restantes sentidos están despiertos y perciben cómo los dioses se manifiestan a la luz, oyen cuanto dicen y saben comprender cuanto hacen *(De myst.* III 2).

La tajante distinción que trazaba la psicología del pasado siglo entre imagen y alucinación, según estuvieran o no respaldadas por un objeto, ha sido atemperada por las observaciones recientes. Taffin, el autor que más hondo ha calado en la interpretación psicológica de la *incubatio,* bien prevalido de la autoridad de las modernas investigaciones, insiste en que «tanto la una como la

otra son productos y no elementos que se confunden en sus márgenes con las demás entidades de la psicología clásica, y desempeñan un papel que con frecuencia es más bien de significación y de simbolización que de representación»[49]. Por consiguiente, la impresión de realidad que las acompaña no es una magnitud absoluta respaldada por un objeto externo, sino algo muy relativo: el valor emocional y la actitud personal adoptada en su respecto. De ahí que, paradójicamente, ciertas imágenes-relámpago, que surgen y desaparecen en el transcurso de una meditación o de una preocupación, están impregnadas, muchas veces, de un grado de certidumbre inversamente proporcional a la precisión y riqueza de su contenido.

Sobre esta base no es difícil llegar a un enjuiciamiento de las epifanías de Asclepio a sus incubantes. En la penumbra del *adyton,* en medio del silencio de los fieles, después de haber contemplado la miseria humana, los ritos del templo, los exvotos conmemorativos de las curaciones milagrosas, con la fe profunda en el poder del dios, en la espera y esperanza de recibir una visitación, no es de extrañar que una alucinación hipnagógica o hipnopómpica, una ilusión producida por la percepción entre sombras de la estatua de la divinidad, un resplandor entóptico cualquiera, o un verdadero ensueño, lo elaborase el psiquismo del paciente a su manera y le prestase, cuenta habida del valor emocional que para él tenía esa vivencia, el mismo crédito que a la percepción inmediata de una realidad objetiva. Que la imagen fuera imprecisa y fugacísima, no importaba: las reacciones en cadena provocadas daban lugar a un comportamiento alucinatorio, por ejemplo, a ese sentir, entre reconfortante y angustioso, la presencia inminente de la divinidad, tan gráficamente descrito por Elio Aristides (p. 365). Si por discernir mejor, gracias al conocimiento más exacto de su intimidad, lo objetivo de lo subjetivo, el hombre moderno normalmente no tiene experiencias de esa índole, pasa, empero, por otras que se les parecen. Quien esto escribe se ha visto en el desagradable trance de tener que realizar

más de una vez un largo recorrido de noche conduciendo un automóvil. El cansancio físico, la pérdida de agudeza visual, la atención polarizada en los chorros de la luz de los faros, la oscuridad circundante, el monótono runruneo del motor, la lucha constante entre el sueño y el temor al accidente, se traducían en fugacísimas alucinaciones que ponían en función el mecanismo de los reflejos y por cierto tiempo le reintegraban plenamente a la tensión sensorial de vigilia. A veces le parecía ver a un anciano atravesar con vacilante paso la calzada, otras escaparse un animal de puro milagro ante las ruedas, otras, en fin, que un camión detenido o algún obstáculo se interponía en su camino. La finalidad autodefensiva de aquellas alucinaciones era obvia: la de salvar la vida, manteniendo el sistema nervioso en pleno rendimiento.

Pues bien, un mecanismo similar conducía a los peregrinos de Asclepio a soñar con una misma imagen. De la misma manera que los imaginarios riesgos del caso personal antes citado no son sino los imprevistos típicos de la carretera de todos conocidos, los incubantes soñaban con un curador ideal cuyos contornos habían definido secularmente los íntimos anhelos de tantos y tantos seres enfermos. Asclepio es la versión griega de lo que Jung llama un arquetipo, es decir, la manifestación de una imagen ancestral, patrimonio de la humanidad entera, sumergida en las capas más profundas del subconsciente. Entre estas imágenes arquetípicas donde han cobrado expresión las experiencias y las necesidades de los antepasados, se cuenta ésta del Curador, que dimana del íntimo impulso a curarse de todo individuo enfermo, y de la respuesta solidaria de un semejante a su angustioso llamamiento, no menos espontánea, cual si de una especie de instinto animal se tratara en uno y otro. *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* «donde hay peligro se desarrolla lo que salva» reza una frase de Hölderlin que cita A. Maeder [50], que se ha ocupado del dinamismo automático de este arquetipo todavía en nuestros días, no sólo en los enfermos, sino en los individuos genuinamente vocados para el ejercicio de la medicina.

No hay, por tanto, nada de anormal en los ensueños de los devotos de Asclepio, nada que pugne con los hechos comprobados por la moderna psicología. Deben, pues, descartarse ciertas explicaciones burdas del materialismo decimonónico a las epifanías de Asclepio, cual esa de que eran los sacerdotes del dios quienes, con el debido disfraz y adecuados pertrechos, se encargaban de manifestarse a la ingenua clientela de los santuarios. Semejante farsa hubiera sido descubierta en un momento u otro y el prestigio del dios se hubiera venido al suelo, tal como desenmascaró Luciano las imposturas carnavalescas de Alejandro de Abonutico. De la «realidad» de las epifanías y de las curaciones de Asclepio, salvo quizá una minoría de epicúreos recalcitrantes como el protagonista de la anécdota referida por Eliano, nadie dudaba, ni los propios cristianos, aunque, eso sí, atribuyesen los aparentes milagros a las artes especiosas de Satán.

Por otra parte, la interpretación propuesta a las experiencias oníricas de los incubantes, puede también deparar, dentro de la misma línea «jungiana», un punto de partida para hacer comprensibles las milagrosas curaciones a la mentalidad moderna. Herzog, iniciador de la reacción contra la hipercrítica positivista finisecular, señalaba en el colofón de su magnífica monografía cómo la creencia en la fuerza salutífera divina y en la ciencia humana dimanó en el pueblo griego de una misma fuente, expresando su esperanza de que la teoría y la praxis medicinal de nuestro siglo recuperase esa perdida síntesis en la convicción, filosóficamente documentada, de que en «la psique del enfermo dormita una portentosa fuerza curadora, inexplicada, que debe despertar el médico» [51]. Estas palabras de Herzog, sustituido médico humano por médico divino, cuadran perfectamente con lo que venimos diciendo.

El rito de la *incubatio,* interpretado en términos de la psicología profunda y de la medicina psicosomática, tendría por finalidad la de evocar poderosamente el arquetipo del Curador en los enfermos, lo que pondría en marcha el mecanismo entero de sus

tendencias a la curación y reactivaría, por decirlo así, la totalidad de sus defensas naturales. Las curaciones milagrosas de Asclepio, según eso, no serían sino autocuraciones psicosomáticas, en las que la fe en el poder del dios servía de impulso a la voluntad de vivir del paciente, y ésta de revulsivo a las defensas dormidas del organismo hasta lograr la recuperación completa. Al menos en ciertos casos es de suponer que de la conjunción del optimismo psicológico y de la *vis medicatrix naturae* surgiera el milagro curativo.

Ahora bien, ¿qué casos eran ésos? La acción psicológica puede admitirse fácilmente en ciertos de nuestros documentos, se trate ya de autosugestión, ya de la recuperación instantánea por medio de un *shock* psíquico de una función inhibida por una perturbación nerviosa. Así, por ejemplo, ese recobrar la voz (*iama* V), la vista (núms. XI, XX, XXII), el movimiento de la pierna gracias a la orden divina de subir por una escalera (núm. XXXV), o el de los dedos de una mano (núm. III; cf. núms. XV, XVI XXXVII, XXXVIII). La parálisis parcial, la afasia, o la pérdida de la visión pueden ser trastornos transitorios, de origen psíquico susceptibles de curarse instantáneamente por efecto de una emoción profunda. Para otras curaciones de dolencias somáticas cabe asimismo contar con una acción espontánea de la naturaleza: un cuerpo extraño, cual la punta de un arma, introducido en un cuerpo puede ser expulsado (núms. XII, XXX, XXXIII), un absceso abrirse (núm. XXVII) y hasta expelerse un cálculo en una emisión seminal (núm. XIV). Pero en otros casos, aun descontados los imposibles de todo punto que deben atribuirse a la propaganda religiosa, no es tan fácil admitir una acción directa del alma sobre el cuerpo. Porque ¿hasta qué punto influye ésta en la patología somática? Edelstein [52] tiene toda la razón al manifestar ciertas reservas en punto a la extensión en que dicho influjo es admisible y en señalar [53] cómo es sensiblemente nulo en las enfermedades más graves. Herzog, en cambio, lleva quizá demasiado lejos su credulidad al prestar crédito a las observaciones de Petersen y de Liek (*WE*, pp. 68-70) sobre el efecto cura-

dor del espíritu hasta en dolencias como la tuberculosis, el lupus, la lepra o el cáncer.

¿Habría que contar, pues, con la realización de verdaderos «milagros» médicos en los *Asklēpieia?* La cuestión, que de formularse así no admitiría sino una respuesta teológica (por ejemplo, la de que Dios puede hacer milagros en toda época), la ha planteado, a nuestro juicio correctamente, Edelstein enfocándola no desde la perspectiva moderna, sino desde la perspectiva histórica, contingente, única e irrecuperable de la Antigüedad grecorromana. Los milagros no deben considerarse *in abstracto* como posibilidades objetivas y atemporales, sino dentro del contexto histórico donde se operan, en el valor que les otorga y en el significado que les atribuye una sociedad determinada. Y vistas así las cosas, es imposible negar que, dadas, por un lado, las estructuras espirituales del mundo antiguo y las limitaciones, por otro, de la medicina de la época, en los templos de Asclepio las curaciones «milagrosas» se repetirían indefinidamente. Sin una noción clara de ley natural, en su cosmovisión espiritualista y su concepto fundamentalmente dinámico, aretalógico, de la divinidad, los antiguos interpretaban como epifanías del poder divino hasta los más nimios detalles de la naturaleza, desde el rayo al vuelo de un ave, y tenían por milagrosos hechos a los que hoy se da una banal explicación «científica» [54]. Llevado esto al campo de la medicina, cuyas posibilidades de diagnóstico, análisis clínico, etc., eran muy reducidas, significa que los casos de desahucio médico estarían a la orden del día y que, correlativamente, las curaciones inesperadas o «milagrosas» serían abundantísimas, toda vez que hasta en la actualidad se registran ocasionalmente recuperaciones contra todo pronóstico. ¿Cuántos no serían los que estimara perdidos un profesional, convencido de la infalibilidad del aforismo hipocrático de que «las dolencias que no curan los fármacos, las cura el hierro; las que el hierro no cura, las cura el fuego; las que no cura el fuego, menester es tenerlas por incurables» (VI 88, IV 600 L.)? Desahuciado por su médico, aconsejado quizá por él,

el enfermo acudía al *Asklēpieion* más cercano, o al más famoso de Epidauro, y tras practicar la *incubatio* o después de cumplir con las prescripciones del dios, recuperaba «milagrosamente» la salud. A veces su decisión de acudir al santuario divino tomaba cuerpo en un ensueño prostagmático. Lo que ya era en él un deseo subconsciente de emprender un viaje costoso y largo, se le manifestaba repentinamente con toda claridad en una experiencia onírica en la que creía recibir del propio dios la orden de ir a buscar la salud perdida a su templo. Ante un imperativo de esa guisa nada había que le pudiera retener en casa, ni las presiones familiares, ni la atención de sus negocios, ni los eventuales riesgos para su salud implicados en un desplazamiento en las condiciones de entonces. Una vez en el santuario, las cosas se sucedían de acuerdo con un mismo esquema: incubación, ensueño curador o prescripción somnial, esperanzado despertar, curación instantánea o iniciación de un tratamiento nuevo y prometedor. En este último caso no es difícil adivinar cuál era la fuerza motriz de todo el mecanismo. El enfermo, como es lógico, estudiaba su caso, prestaba oído atento a las opiniones diversas de los médicos y allegados, conocía los remedios al uso, y hasta se había hecho su propio diagnóstico sobre el mal que le aquejaba. ¿Tiene algo de extraño que se aconsejara a sí mismo en sueños la medicina en boga cuyo sabor desagradable le repugnaba, como Elio Aristides (*Or.* XLIX 29-30), o que se autoprescribiera un tratamiento más sencillo, más llevadero y menos antinatural que las complicadísimas recetas de la farmacopea contemporánea? En absoluto, y tampoco lo tiene el que el enfermo sanase o al menos sintiera una mejoría en los síntomas de su dolencia. El hecho mismo de que la *incubatio* supusiese un largo e incómodo viaje no pocas veces, parece indicar que gran parte de las enfermedades tratadas en los santuarios de Asclepio no eran tan graves como para impedirle al enfermo desplazarse en condiciones muy poco confortables. Para la curación de esos enfermos vale plenamente la explicación psicosomática anteriormente esbozada. Para otros muchos peregrinos, la inmensa

mayoría quizá, la medicina de Asclepio no valía de nada. Pero, como es natural, sobre este punto guardan las fuentes un sepulcral silencio. En los santuarios de Asclepio, como en todos aquellos donde se han operado y se siguen operando milagros, no se llevaba cómputo de los fracasos. Por lo demás, tampoco eran excesivas las esperanzas que se forjaban los griegos sobre las virtudes curativas del dios. Con su innato sentido de la medida y del límite intuyeron que había dolencias que rebasaban la esfera de su poder o a las que por un motivo u otro no le interesaba poner remedio. Las palabras de Platón citadas anteriormente (p. 370) son el mejor comentario al respecto. Hay que contar, además, con el temor de los griegos de contaminar con la presencia de la muerte la pureza de un santuario, lo que implicaría que se eludiese llevar a los *Asklēpieia* a nadie en peligro mortal. Que, no obstante, más de algún peregrino moría, se deduce de las palabras de Pausanias (II 27, 6): Antonino en el s. II hizo construir un edificio para los agonizantes y las parturientas en Epidauro. Hasta entonces, para no impurificar el santuario, se dejaba a los moribundos y a las que estaban de parto al aire libre. En el culto de Asclepio, como observa Herzog [55], no se registra, salvo en los relatos mitológicos, resurrección alguna de muertos. Esto es: sus milagros, a diferencia de los de algunos santos, en cierto modo no rebasaban la esfera de lo natural.

Si con estas consideraciones las curas «milagrosas» de *incubatio* quedan ya un tanto delimitadas, su verdadero contorno se adquiere cuando se las proyecta sobre el telón de fondo de la praxis medicinal de la época. Si milagro era el que un enfermo se levantase curado de resultas de un ensueño, no lo era menos que saliese vivo de las manos de un médico, cuando se repara un poco en las extravagancias increíbles de la *Dreckapotheke,* los rigores dietéticos, las drásticas operaciones quirúrgicas y los crueles cauterios en boga por entonces. «En resumen —dice Edelstein [56]—, si se ve la medicina antigua como realmente era, si se toma el tratamiento que podía dar en su verdadero valor, los milagros del

dios parecen menos milagrosos, so pena, creo yo, de que se admita, dadas las circunstancias, que no menos milagroso era el que con tanta frecuencia se recuperaran los atendidos por médicos humanos.»

Con lo dicho no quedan resueltos, ni mucho menos, todos los enigmas que envuelven la medicina sacra de Asclepio. Algunos puntos concretos, empero, han sido bien dilucidados por la moderna investigación. Hoy sabemos que los *Asklēpieia* ni eran lugares de reposo o veraneo, ni balnearios favorecidos por la excelencia de sus aguas. Frente a la opinión decimonónica que hacía, por ejemplo, de un Epidauro una mezcla entre Karlsbad y Lourdes, Herrlich [57] hizo notar que ni el emplazamiento ni el clima del santuario eran mejores que los de la ciudad, y que gran parte de los templos de Asclepio se encontraban en lugares poco saludables: el de Roma se erigió en la húmeda isla tiberina, el de Esparta en una zona pantanosa. La imagen de que los *Asklēpieia* se edificaban en zonas privilegiadas por la naturaleza se debe a una incorrecta interpretación de un pasaje de Vitrubio y de otro de Plutarco. El primero, a fuer de buen teórico de la arquitectura, postula como requisito de un templo, especialmente si va a ser consagrado a las divinidades salutíferas como Asclepio, un *naturalis decor* consistente en la salubridad de la región y la idoneidad de las aguas. Y agrega:

> Pues cuando las personas enfermas son trasladadas de un lugar pestilencial a uno sano y se toma el agua de fuentes saludables, convalecen con mayor rapidez. Y así se consigue por la naturaleza del lugar que la divinidad adquiera mayor fama y dignidad *(De arch.* I, 2, 7).

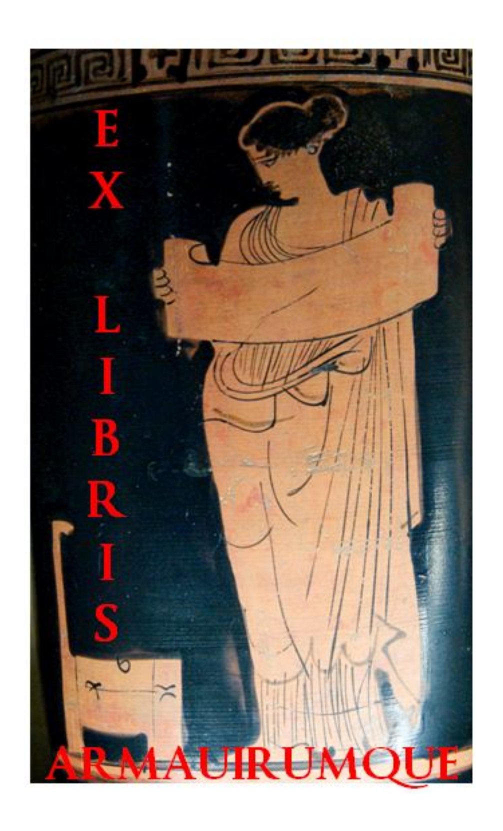
Plutarco, por su parte, afirma que los griegos sitúan los santuarios de Asclepio fuera de las ciudades, por considerar que la vida en el campo es más sana, y que los edifican en lugares lo suficientemente puros y elevados *(Aet. Rom.* 94, 286 D). Ahora bien,

el carácter meramente especulativo de las palabras de Vitrubio es obvio, así como la malignidad, la de un romano escéptico, de su comentario. El aserto del segundo es una mera impresión subjetiva, corroborada, eso sí, por el grandioso marco natural de ciertos templos griegos, aunque no precisamente de Asclepio. Por lo demás, uno y otro tratan de encontrar un *aition* racional a la sorprendente belleza topográfica de tantos y tantos templos, cuando lo decisivo en la elección de su emplazamiento, no fueron las consideraciones estéticas o higiénicas, sino la reverencia religiosa a la santidad del lugar, oportunamente revelada por una epifanía divina o un hecho portentoso en indicación de una ruptura de niveles, de una comunicación entre el mundo de los hombres y el de los dioses, al modo de los que referían la tradición, el mito o la leyenda. Vitrubio y Plutarco, separados por siglos de distancia del momento en que los templos se erigieron, incurrieron en el mismo error que los filólogos decimonónicos al enjuiciar con criterios pragmáticos y racionalistas la realidad de los hechos. De ahí que sus apreciaciones personales les vinieran a estos últimos como anillo al dedo para ratificarse en sus puntos de vista equivocados. Porque no sólo es erróneo suponer que las milagrosas curaciones de los *Asklēpieia* se debieran al respirar aire puro en un lugar sano, sino también alegar los efectos de una adecuada hidroterapia *in situ*. Herzog[58], que hizo analizar las aguas del santuario de Epidauro, descubrió que no tenían ningún componente especial.

Y de nuevo volvemos al punto donde dejamos la cuestión. Por mucha materia gris que desgaste el estudioso moderno para dar una explicación satisfactoria a la *incubatio*, por mucho que reduzca o delimite la esfera de lo portentoso, o se esfuerce por explicar en términos racionales hechos cuyo alcance verdadero ignora, se sigue enfrentando a un terreno cercado por barreras infranqueables, a un jardín de las Hespérides cuyos frutos parecen estarle desesperadamente vedados. Quizá el misterio del éxito de Asclepio no fuera otro que el misterio del milagro en medicina,

sobre el cual no está de más el recoger aquí las palabras con que Liek [59] pone fin a su obra y cita con gran acierto Herzog al término de la suya [60]: «¿Qué es el milagro en medicina? Ni más ni menos que el milagro de la vida, no lo podemos aprehender ni explicar: tan sólo nos es dado expresarnos en imágenes. Paracelso decía: 'el médico procede de Dios'. Así es. En cada uno de nosotros vive una porción de la fuerza que creó el cielo y la tierra, los animales y las plantas. Nosotros los médicos somos servidores de la vida, curar es algo santo *(Heilen ist Heiliges)*.»

En Asclepio, el divino médico, igualmente parecía vivir esa porción de la divina fuerza.



PARTE NOVENA

LA IATROMATEMATICA
O
MEDICINA ASTROLOGICA

1

LA MEDICINA Y LOS ASTROS

Antes de penetrar en uno de los campos más confusos de la historia espiritual de la Antigüedad clásica, el de la medicina astrológica, se impone hacer unas consideraciones previas sobre los hechos básicos que la cimentaron. La creencia en el influjo de las estrellas sobre el acontecer humano individual y colectivo nace en Mesopotamia y hoy no cabe la menor duda de que fue recibida por los griegos en Asia Menor a través de Persia. La sistematización, empero, de las observaciones empíricas de los primitivos caldeos en un *corpus* doctrinal coherente es obra de los griegos, del helenismo en concreto, y la parte de la astrología relativa a las enfermedades o iatromatemática, es una creación del Egipto helenístico. En la astrología, pues, y en la medicina astrológica junto a las ideas germinales extranjeras, hay mucho de típicamente heleno no sólo en punto a la elaboración, depuración y coordinación de los principios, sino también en lo que a la aplicación de estos principios a la praxis cnotodiana respecta. No debemos olvidar que, aunque la astrología contenga bastante de especulación teórica, como madre que fue de la astronomía científica, su principal característica es la de ser un arte, como también lo es la medicina, útil para la vida. Ahora bien, para que una nueva técnica arraigue en un determinado ámbito cultural y cobre la arrolladora difusión que tuvo la astrología en Grecia y en Roma,

necesariamente ha de tener un fundamento comprensible y responder a unas necesidades reales. Desde un primer momento es manifiesto que la astrología, como variedad de la mántica, superaba en rigor matemático y científico a todos los métodos de escrutación del futuro en boga. Para el desvalimiento del hombre antiguo, carente de una revelación que concretase en un puñado de normas generales su forma de obrar frente a las infinitas coyunturas de la vida, sin unas firmes bases económicas, sin técnicas científicas que asegurasen su salud y su misma pervivencia, una previsión del futuro a corto o a largo plazo constituía un arma defensiva formidable. Tanto más, cuanto que el determinismo estelar, en el fondo una doctrina sin consuelo, se atemperaba con la teoría de las «iniciativas» *(katarchai, electiones)* que abría un portillo a la actuación del hombre y a la esperanza. Por el examen de la conjunción de las estrellas se hacía posible descubrir el momento oportuno para acometer cualquier empresa y prever sus resultados, predecir, por ejemplo, una navegación feliz o una próspera cosecha, y lo que no es menos importante, conocer de antemano el curso de una enfermedad, las fases indicadas para su tratamiento y hasta los remedios adecuados para curarla. Si en toda esfera de actividad el cálculo de probabilidades y la previsión de los eventos es de importancia suma, con mucha mayor razón lo es en la medicina cuando están sobre el tapete la vida del enfermo y el prestigio profesional del médico. Para un arte tan similar a la adivinación como ésta, según dijera Macrobio [1] expresando un sentir común, la astrología deparaba tentadoramente un instrumento infalible de pronóstico. Ocioso es, por tanto, el insistir sobre este aspecto utilitario.

Ahora bien, las pretensiones de utilidad de una determinada técnica tienen que estar avaladas, no tanto por sus resultados concretos y palpables, como por la mentalidad general que los enjuicia y sabe dar, en consecuencia con los supuestos válidos, la interpretación apropiada a cada caso, por mucho que pugne esta interpretación con la realidad de los hechos. Dicho de otro modo:

si la astrología logró imponerse primero en Grecia y después en Roma en todos los niveles, se debió a que encajaba perfectamente en las categorías intelectuales de griegos y romanos, entendiendo por tal una serie de nociones, de general validez, más o menos claras y precisas según los individuos, que conformaban la concepción del mundo y la del lugar del hombre en el universal concierto. Ahora bien, la puesta en vigencia de nociones de esta índole obedece a un proceso que no puede circunscribirse dentro de límites cronológicos precisos. Frente a creencias e ideologías de difusión fulminante y arrolladora, perduran otras de antigüedad remotísima que presentan un caldo de cultivo favorable a las innovaciones (en múltiples casos aparentes) de la manera de pensar general o su más insalvable obstáculo, convirtiéndose en fuente de tensiones y de desequilibrios. A la acción revolucionaria del profeta, del científico y del filósofo se añade la presión cultural del contexto en que se integra toda idea novedosa que, si bien pierde con ello buena parte de su originalidad y pureza, gana, empero, al ser asimilada, en fuerza emocional y operativa. Para la comprensión, por tanto, de lo que constituye el objeto específico de nuestro estudio, la medicina astrológica, nos es forzoso encuadrarlo dentro del tema más amplio de la astrología, examinando no sólo los supuestos que en Grecia se daban para la aceptación de los principios básicos de ésta, sino también, los principales hitos que jalonan su progresivo desarrollo.

La astrología se basa en hechos de experiencia observados por los primitivos agricultores, en supersticiones comunes, por decirlo así, al género humano y en una interpretación de dichos hechos que, condicionada en su aspiración de ser científica por las concepciones populares, apenas consigue otro resultado que el de racionalizar hasta cierto punto éstas. El ciclo anual de las estaciones con sus respectivas labores agrarias venía regularmente acompañado y precedido no sólo de signos biológicos (el renacer de la vegetación, el canto del cuco, el retorno de la golondrina), sino

de la aparición y desaparición en el cielo de un cierto número de estrellas. En el cielo también tenían lugar los fenómenos meteorológicos que aportaban la bendición o la ruina de los hombres; se sucedían acompasadamente el día y la noche; cambiaba con ritmo regular la faz de la luna. De estos hechos de experiencia y de otros, como la coincidencia entre el ciclo lunar y el ciclo de la mujer, se fue formando la idea de una correlación, y quien dice correlación dice dependencia, entre lo que sucedía en el cielo y lo que acontecía en la tierra. De las elementales predicciones meteorológicas que del aspecto y posición de los astros en el firmamento se podían hacer, se pasó a entrever la posibilidad de generalizar dichas predicciones a ciertos imponderables de los que dependía la vida de los hombres. En la biblioteca de palacio de Assurbanipal (668-628 a. C.) se ha descubierto una colección de unos siete mil presagios inferidos de la observación del sol, de la luna y de los cinco planetas sobre cuestiones de interés colectivo, como, por ejemplo, el país, el rey, las catástrofes naturales, el hambre y la peste, el favor o la enemiga de los dioses. La astrología en su origen fue, para emplear la terminología de Ptolomeo en el prefacio del libro II de su *Tetrabiblos,* astrología «general», es decir, la que estudia los influjos de los astros sobre amplias zonas de la tierra, sobre sus pobladores, países y ciudades. Del 409 a. C. procede el más antiguo horóscopo personal, con lo que hace su aparición la otra rama de la astrología, la «genetlíaca», es decir, la que se ocupa del modo del ser y del destino de un individuo dado a partir del establecimiento del «horóscopo», en un principio, la estrella que en el momento del nacimiento se levantaba en Oriente, y en la terminología posterior, el esquema de las posiciones de todos los planetas en ese instante en los signos del zodíaco. A estas fechas también, finales del s. V y principios del s. IV a. C. corresponden las primeras especulaciones astrológicas griegas, que por singular coincidencia pertenecen al campo de la medicina.

Con anterioridad, sin embargo, se conocían en Grecia ciertas

doctrinas que posteriormente habrían de servir de fundamento a la astrología sistemática, y desde los tiempos más remotos, se había despertado el interés por los fenómenos celestes. Homero conoce las constelaciones de la Osa Mayor, las Pléyades, las Híades, Orión (*Il.* XVIII 486 ss.), y comparte la creencia popular de que los meteoros traen mala suerte (*Il.* IV 75), pero no hace alusión alguna al valor de las estrellas como signo para el conocimiento del futuro. Con todo, en un pasaje (*Il.* XXII 29) afirma que el «Perro de Orión», la estrella más brillante del cielo, trae a los hombres mucha «fiebre», lo que pudiera entenderse como la más antigua prefiguración de la iatromatemática, y en otro lugar (*Il.* XVIII 251), considerado por la crítica analítica como una interpolación, da el significativo dato de que Héctor y Polidamante nacieron en la misma noche. El detalle, quizá un inciso sin mayor alcance, fue interpretado por los gramáticos en un sentido astrológico sobre la base de la afirmación de Heráclito (fr. 105 D.-K *apud* Schol. A T *ad.* Il. XVII 151) de que Homero era astrólogo, aunque probablemente el filósofo no diera al término la significación especializada que adquirió después. Tampoco hay huellas de saberes astrológicos en Hesíodo, por más que el tema de la elección de los días adecuados para los distintos trabajos se prestara estupendamente a haberse servido de ellos, en caso de haberlos tenido. Autores como Píndaro o Heródoto, que tanta información deparan sobre las creencias religiosas y las supersticiones de su época, no parecen haber conocido la astrología, y hay que llegar a un fragmento de la *Melanipa* euripidea (fr. 482 Nauck) para encontrarse con la primera alusión astrológica segura dentro de la literatura de creación griega.

W. Capelle[2], a partir de unos fragmentos de Nicolás de Damasco (7-12 Müller) y de un pasaje de Diodoro (II 24, 1 ss.), basados en los *Persika* de Ctesias, de neto contenido astrológico, emitió la sugestiva hipótesis de que habría sido este autor, por su buen conocimiento de la lengua y la cultura persa, que adquirió en sus años de médico en la corte de Artajerjes, quien habría dado

a conocer a Grecia en el primer tercio del s. IV la astrología oriental en pasajes de su obra, como el de Belesis referido en los textos citados anteriormente. Platón y Aristóteles harían sus primeros contactos con esta doctrina en el tratado del historiador. La hipótesis es plausible, por cuanto que Platón, por lo menos en su vejez, según se desprende de un pasaje del *Timeo* (40 C), estaba informado de las especulaciones de los astrólogos, y porque Aristóteles les llegaba incluso a deparar un fundamento teórico con la doctrina del primer movimiento de la esfera de las estrellas fijas, que influye en los sucesos de la tierra. La sugerencia de Capelle, repetimos, es plausible, pero innecesaria. En el primer tercio del s. IV se habían escrito varios tratados del *Corpus Hippocraticum* de neto fondo astrológico, que Platón, en su interés por la medicina, pudo muy bien haber leído. Por lo demás, ciertas de las ideas básicas de la astrología se habían ya formulado de modo más o menos explícito y eran lo suficientemente conocidas en su época. Entre ellas deben mencionarse:

1.° La concepción del hombre, a la manera democritea *(anthrōpos mikros kosmos,* B 34 D.-K.), como un universo en pequeño que reproduce a ínfima escala en sus elementos fundamentales y en la disposición de éstos la estructura universal; una concepción cuyo origen iranio y su repercusión en la escuela médica de Cnido demostró con buenos argumentos Götze [3].

2.° La doctrina de la *sympatheia pantōn* o «simpatía universal» que, aceptada por la Stoa, constituyó juntamente con la creencia en la *heimarmenē* o «destino» uno de los pilares básicos de la astrología, la medicina astrológica y la astrobotánica. Esta doctrina se dibuja en el libro IV del «Sobre la dieta», en el capítulo 23 del «Sobre la alimentación» y en el capítulo 6 del escrito «Sobre las hebdómadas». En efecto, aquí parece que se rebasa la simple constatación de fenómenos de «antipatía» o «simpatía» aislados, como los que gustaron de registrar en época helenística los colec-

cionistas de *mirabilia,* para admitirse una acción general y sistemática regida por los astros.
3.° La doctrina de las *aporrhoiai* o efluvios astrales, con la que el médico Tésalo se oponía a la astrobotánica de Nequepsón, puede tener un remoto antecedente en la atomística de Demócrito y Leucipo.
4.° Los paralelos, cuando no antecedentes, de las doctrinas astrológicas, que pueden verse en los siguientes aspectos del pitagorismo: *a)* la doctrina del movimiento sometido a leyes inmutables de las esferas; *b)* la noción de harmonía, que implica (al menos en la versión antropológica de Aristides Quintiliano, cf. p. 314) el reconocimiento tácito de la teoría del microcosmo y la de la simpatía universal, según se pone de manifiesto especialmente en la acción terapéutica de la música; *c)* la importancia otorgada al número, sobre todo al siete, que depara la base de la teoría medicinal de las hebdómadas o semanas en la que es evidente el influjo del *Bundahišn* o «Libro de la creación» de los persas.
5.° Junto a las nociones enumeradas de raigambre científica o filosófica deben mencionarse también, aunque se carezca de testimonios para documentarla con anterioridad a Aristóteles, la imprecisa noción de la simpatía lunar, perteneciente a las creencias populares y con amplios paralelos en todo el mundo.

Con tales puntos de apoyo, se comprende el auge que cobró la astrología en Grecia a raíz de las expediciones de Alejandro Magno. Los griegos habían tenido un primer contacto con la astrología babilonia a través de Persia desde el s. IV a. C. o antes, y tenían ciertas noticias de una praxis semejante en Egipto (Hdt. II 82). A partir de ahora entran en directo conocimiento de las escuelas de Asia Menor y de las de este último país, adonde quizá llegó la astrología durante la dominación persa. Desde la escuela astrológica, fundada por Beroso de Babilonia a comienzos del siglo II a. C., pasando por las obras de Nequepsón y Petosiris, o las atribuidas a Hermes Trismegisto en el si-

glo I a. C. y los *Apotelesmatika* o *Tetrabiblos* de Claudio Ptolomeo en el siglo II d. C., hasta la proliferación de tratados astrológicos de época tardía, prosigue la marcha ascendente de esta pseudo-ciencia, alentada primero por el estoicismo y por el neoplatonismo después. Introducida en Roma, probablemente por esclavos orientales, a despecho de las múltiples persecuciones de que fue objeto, ganó progresivamente adeptos, incluso entre quienes, como los emperadores, condenaban su ejercicio en los demás, contando con cultivadores tan señalados como el poeta Manilio (s. I d. C.), Vetio Valente (s. II) y Fírmico Materno (s. IV).

2

LA SIMPATIA LUNAR

Dejando de lado la exposición de las doctrinas astrológicas, múltiples y no siempre coherentes, vamos a ocuparnos de una cuestión que tuvo repercusiones de importancia no sólo en la iatromatemática, sino en la magia, en la medicina popular y hasta en la técnica: la creencia en el influjo de la Luna sobre la tierra, visible en el crecimiento de los seres vivos, el ciclo menstrual de la mujer, y ciertas enfermedades reales, como la epilepsia, o imaginarias, como la licantropia.

Entre todas estas acciones de la Luna, es la primera la que merece especialmente la denominación de simpatía lunar. Según ella se da una correlación entre las fases de la Luna y las funciones de crecimiento de los seres vivos [3 b]. Cuando crece la Luna, los seres vivos crecen, cuando mengua, decrecen. El cuarto creciente es un período propicio y feliz, el menguante, infausto. En luna llena todo está en la plenitud de su vigor y de su fuerza. Eliano, el incansable coleccionista de curiosidades, nos da una

cumplida información al respecto. Los crustáceos aumentan o disminuyen de tamaño según las fases de la Luna; las acémilas que nacen en cuarto menguante son más débiles que las otras; en novilunio los animales «gritan con su sonido peculiar» (*Nat. anim.* IX 6), llegando entonces los elefantes hasta a arrancar ramas tiernas de los árboles con la trompa y a agitarlas en señal de adoración (*ibid.* IV 10). Idéntico fenómeno ocurría con los peces: el llamado *selēnē,* precisamente por su simpatía especial con la diosa, menguaba y crecía con la Luna, y los efectos que producía, según el momento en que se le pescara, eran correlativos a la fase lunar. En cuarto creciente, de colocarle junto a un árbol, favorecía su crecimiento; en menguante, le hacía disminuir. Si se le arrojaba a un pozo en esta fase, lo secaba; en la contraria, garantizaba su perenne almacenaje de agua (*ibid.* XV 4). En relación muy especial con este proceso estaba el hígado; por ejemplo, el del pez llamado *physa* (*ibid.* XII 13), el del pájaro ibis, que se contraía durante los eclipses de luna (X 29), y hasta el de los ratones caseros, cuyo lóbulo aumentaba o disminuía con las fases lunares (Soran., *Gynaec.* I 41).

Las consecuencias de esta creencia afectan a la farmacopea, la terapéutica y la eugenesia. En páginas anteriores hemos tenido ocasión de referirnos repetidas veces a la obligación de arrancar la planta medicinal en una determinada fase de la Luna. La razón de ello parece deducirse de la mecánica de la simpatía lunar, aunque de las mil prescripciones diferentes y contradictorias resulte imposible deducir un sistema coherente. Para una misma enfermedad dos plantas como el gálbano y el solano debían recogerse en fases lunares diferentes (p. 348). Parece, no obstante, que el momento ideal para la recogida era el cuarto creciente, momento en que sus virtudes tendrían el punto recomendable de vigor. Las excepciones a esta regla pudieran hallar tal vez una explicación en el deseo de atemperar la terrible eficacia de una planta, buscando el momento en que ésta estuviera aminorada por la simpatía lunar. Asimismo, cabe pensar que fue-

ran sus cualidades de humedad o sequedad, calor o frío, el factor determinante del momento oportuno de la recogida, ya que a las diferentes fases lunares se les asignaban propiedades diferentes (*vide infra*). Como es lógico, era con la peonia, una planta lunar de aplicaciones múltiples, con la que mayor rigor debían observarse estas indicaciones. En la versión del *Cod. Paris.* 2419 [4] del tratado sobre esta planta se dice que debe buscarse «el día de la luna» (lunes), en la primera hora, es decir en el momento que empieza la Luna a declinar, con el Sol en Virgo, antes de amanecer. La simpatía lunar explica también la ambivalencia de los efectos de la peonia en las mujeres: a las estériles las hace tener hijos, y actúa de anticonceptivo en las que ya los tienen. Cuando se pretendía obtener este segundo efecto, se ataba un grano de peonia envuelto en piel de foca en el bajo vientre de la mujer durante tres ciclos lunares, al declinar la Luna [5]. Esto hace pensar, aunque no se diga expresamente, que para lograr el efecto contrario habría que hacer lo propio cuando la Luna descendía. Las posiciones ascendente y descendente en el día tendrían una acción simpática análoga a los crecientes y menguantes en el mes.

A estas normas vino a añadirse la doctrina de los días críticos del Pseudo-Galeno (p. 453) basada en las cuatro hebdómadas o períodos de siete días (semanas) que integran el ciclo lunar. Marcelo Empírico, el médico de Teodosio, le da una aplicación muy curiosa en el momento de la terapéutica. La administración de los medicamentos al enfermo, al revés de lo que sucedía en la farmacopea, debía esperar a que la Luna menguase, porque entonces la *vis morbi* se hallaba debilitada y se podía, por tanto, erradicar la dolencia con mayor facilidad. Era ése también el momento indicado para la tala de árboles, suprimir las malas hierbas del campo, cortarse el pelo para evitar dolores de cabeza, y en una palabra para realizar cuantas operaciones se enfrentaban con una resistencia natural en las cosas, aunque, por lo demás, tampoco hubiese común acuerdo en este punto. Si Plinio aprueba que Tiberio aprovechase los novilunios para cortarse el pelo, Varrón no

permitía que se esquilase a sus ovejas ni se le cortase el pelo más que en cuarto creciente. Parece mediar aquí el deseo de no entorpecer la acción lunar en el crecimiento de la materia viva. A todo ello Marcelo Empírico añade nuevas puntualizaciones, como la de que el tratamiento no sólo se ha de comenzar en cuarto menguante, sino también en viernes, cuando la semana está en su declinación, y prolongarlo durante siete días (*De med.* XXV 21, XXIV 67).

Fácil es comprender, tras lo dicho con respecto a la farmacopea y la terapéutica, la importancia que tenía la Luna en el momento de la concepción y el nacimiento del ser humano. Ser engendrado y nacer en Luna llena era lo mejor; bueno, el serlo en creciente; malo, en menguante; de funesto presagio, cuando la Luna estaba en conjunción y había desaparecido del cielo. El eco de estas creencias se encuentra hasta en un ginecólogo como Sorano, que se refiere a la creencia de los «antiguos» en la simpatía lunar, según la cual el mejor momento para la procreación es la Luna llena y la mejor estación para nacer la primavera (*Gynaec.* I 41). Los padres, por consiguiente, por razones eugenésicas debían tener muy presente la fase lunar que elegían para la procreación, y con objeto tal vez de resolverles sus lógicas perplejidades se compusieron seleniodromios o *Lunaria*[6], muy abundantes en el Medievo, con los pronósticos correspondientes a cada uno de los treinta días del mes o con arreglo a las posiciones de la Luna en los signos del zodíaco. A este tipo de obras pertenecen las *Causae et curae* de Santa Hildegarda (s. XII), donde, pongamos por caso, se avisa de que la progenie varonil engendrada el día primero de mes será orgullosa y fuerte, sana y honrada, pero de corta vida, o que serán idiotas los varones nacidos el día 17.

Desde Aristóteles, con los precedentes tal vez de Diocles de Caristo y del propio Empédocles (cf. Galen., *Progn. decub.* 1 XIX 530, Soran., *Gynaec.* I 21), se pretendió encontrar una explicación racional al influjo lunar en el crecimiento de los seres vivos

en los cambios ambientales de sequedad y humedad, frío y calor, que comportaban las fases de la Luna. En el ciclo anual de las estaciones, en el mensual de la Luna, y hasta en el mismo sucederse de las horas del día se descubrió una correlación de ritmo. «El Sol —dice Aristóteles— produce en todo el año el invierno y el verano, y la Luna en el mes. Y esto no por los solsticios, sino por el aumento y disminución de su luz» *(Gen. anim.* IV 2, 766 b 4 ss.). La Luna por su relación con el astro solar y por la participación en su luz es «como otro Sol en pequeño; por ello coopera en todas las generaciones y cumplimientos, pues son los caldeamientos y los enfriamientos en cierta proporción los que producen las generaciones y las destrucciones *(ibid.* IV 10, 777 b 20)». Las fases lunares son, según eso, paralelas a las estaciones del año. «La Luna, en efecto —dice Ptolomeo—, desde su nacimiento hasta su primer cuarto produce un mayor aumento de humedad; desde el primer cuarto a plenilunio, de calor; del plenilunio al segundo cuarto, de sequedad, y desde el segundo cuarto hasta su desaparición, de frialdad *(Tetr.* I 8)».

De la misma manera, las fases del día reproducen el ciclo de las estaciones: el amanecer, húmedo, se corresponde con la primavera. Es el momento de las nieblas matinales y el rocío. El mediodía, cálido, es el correlato del verano; la tarde lo es del otoño y la noche del invierno, cuando el Sol se halla más lejos de nosotros. Esta doctrina, bosquejada en Aristóteles, en Ptolomeo y en Oribasio —que con ella explica el que las fiebres remitan al amanecer y se hagan más agudos los dolores y *rheumata* durante la noche *(Collect. med.* IX 3)— encuentra en Macrobio su más clara exposición. Las órbitas de la luz, las *conversiones lucis aetheriae,* son tres y se rigen de acuerdo con el número siete: la máxima, la del Sol, que ocupa en los solsticios y en los trópicos de primavera e invierno posiciones separadas por seis signos del zodíaco (el séptimo lugar, por tanto, según el cómputo ordinal); la media, la de la Luna, que en cuatro hebdómadas recorre todos los signos del zodíaco, y la mínima, que es la del día *secundum*

ortum et occasum. La primera hebdómada del mes y la primera parte (amanecer) de las cuatro del día son húmedas, la segunda hebdómada y la segunda parte del día, cálidas, las terceras, respectivamente, secas, y las cuartas, frías (*Comm. in Somn. Scip.* I 52-61).

Se comprende, pues, que no sólo sean las estaciones del año, como ya había quedado sentado en el «Sobre los aires, aguas y lugares», sino las fases lunares y hasta el mismo ciclo horario factores condicionantes del ritmo biológico. Las fases de la Luna, de acuerdo con su grado de humedad y sequedad, frío y calor, afectaban diversamente al ser humano, según el sexo, la edad y el temperamento. Al ser más húmedas las mujeres que los hombres, es lógico que su ciclo biológico quedara especialmente influido por las fases de la Luna, de una manera general y extensiva. «El que se produzcan las reglas normalmente a fin de mes acontece por esa causa —dice Aristóteles— pues ése es el momento más frío y más húmedo del mes por el decrecimiento y desaparición de la Luna (*Gen. anim.* IV 2, 766 b 4 ss.)». Aristóteles, según ya hemos advertido más arriba, probablemente se hace eco aquí de una creencia muy difundida, que habría sido también la de Empédocles y Diocles de Caristo, según el testimonio de Sorano que la combate firmemente:

> Algunas tienen la regla (lit. «se purifican»: *kathairontai)* durante un día, otras durante dos, algunas durante siete o más, pero la mayor parte duran tres o cuatro. Esto sucede cada mes, pero no con exactitud, sino de una manera general. A veces se les anticipa a algunas o se les retrasa. Y esto le sucede a cada una según su propio plazo: no les ocurre a todas en el mismo período, como sostiene Diocles, o cuando disminuye la luz de la Luna, como dice Empédocles (*Gynaec.* I 21).

Gracias a la teoría de los cambios ambientales halla un fundamento también un supuesto hecho de experiencia, al que dedica

Sorano (*Gynaec.* I 41) un comentario de pasada, atribuyéndolo a una imprecisa acción de simpatía lunar, a saber, el de que «las fuerzas seminales en nosotros y en los restantes seres vivos aumentan cuando crece la Luna y disminuyen cuando mengua». Habida cuenta de que el semen del varón se diferencia del de la mujer por su virtud energética y su «calor» (cf. Arist., *Gen. anim.* IV 1, 766 b), es lógico que la producción seminal se encuentre en pleno rendimiento del cuarto creciente al plenilunio.

De acuerdo también con la teoría de las cuatro propiedades condicionantes de la vida y la distinta proporción de las mismas, de una manera general en los sexos y de una manera particular en las diversas «mezclas particulares» o *idiosynkrasiai,* es fácil colegir la importancia de las fases lunares en la determinación, en el momento de la concepción, del sexo y temperamento del *nasciturus.* Se abría, pues, para la medicina un haz de posibilidades en la contemplación de ese astro que llamaron los poetas el «ojo de la noche». Aristóteles, cierto es, a pesar de haber señalado de una manera muy general estas correlaciones entre los ciclos solar y lunar y la vida, se abstiene prudentemente de servirse de ellos de una manera sistemática:

> La naturaleza —dice— tiende a regular las generaciones y las muertes con los números de esos astros, pero no es exacta por la indeterminación de la materia y porque hay muchos principios que, entorpeciendo las generaciones y las destrucciones naturales, son muchas veces la causa de que las cosas sucedan contra la naturaleza (*Gen. anim.* IV 10, 777 b 70).

Más consecuentes, los médicos de la época imperial, como el Pseudo-Galeno, pretendieron valorar estas observaciones en orden al pronóstico de las enfermedades, según las fases de la Luna; y prestando crédito a su autoridad las gentes siguieron creyendo hasta nuestros días en un influjo lunar en los nacimientos. Es más, hasta se han realizado estudios para inquirir el posible fun-

damento de esta creencia. J. Avalon[7] se refiere al trabajo de Roblot[8] sobre la frecuencia de los partos nocturnos, en el que sobre una base estadística pretende llegar a ciertas conclusiones en punto a la intervención en ello de la Luna. La mayor parte de los nacimientos tiene lugar, según él, antes de amanecer en plenilunio o en el último cuarto.

Pero es inútil insistir en algo que la naturaleza parece haber cubierto con un velo impenetrable de misterio, y preferimos dirigir ahora nuestra atención al influjo lunar que los antiguos pretendieron haber descubierto en las enfermedades, especialmente la epilepsia y las perturbaciones de la mente. La relación establecida entre la Luna, o sus divinidades, Hécate, Selene o Mene, con la epilepsia es tan antigua al menos como el *De morbo sacro*. «Los antiguos afirman —dice Artemidoro (*Onir.* II 12, 124, 18 Pack)— que la enfermedad sagrada está consagrada a Selene.» De ahí, por ejemplo, que soñar con un cinocéfalo, animal consagrado también a esta divinidad, fuera anuncio de un ataque. Por eso, también, las víctimas del morbo debían rehuir todo contacto con los minerales simpáticos de la Luna a través de los cuales se transmitía su pernicioso influjo, como la *karystica* (Apoll., *Hist. mirab.* 36, 52, 18 ss. Keller) o la *gagatēs* (*Orph. lith.* 474 ss.), que se empleaba para su diagnóstico. De acuerdo con la simpatía lunar, se estimaba que los ataques epilépticos revestían mayor gravedad en cuarto menguante y la máxima en el novilunio. Así se dice en el *Toxaris* de Luciano que nadie se casaría con la hija de un tal Menécrates, porque padecía ataques epilépticos en Luna menguante (cap. 24).

Los médicos que aceptaron esta creencia popular trataron de encontrarle una explicación «científica» en los cambios ambientales ligados a las fases lunares. Admitido con el autor del *De morbo sacro* que la epilepsia se debía a una humedad excesiva del cerebro producida por la flema, era fácil hallar una correlación entre las fases en que menos brilla la Luna o desaparece con los ataques de epilepsia. Galeno, para quien la causa del morbo es

«un humor espeso y frío acumulado en las concavidades del cerebro» (XVII b 341), hace personalmente o por pluma de un discípulo la siguiente observación sobre las operaciones de la Luna:

> Aumenta los frutos, engorda los animales, rige los plazos de las reglas de la mujeres, regula los períodos de los epilépticos, según reciba más o menos luz del Sol. Pues todo cuanto le compete hacer por naturaleza, se hace de un modo más lánguido cuando tiene forma de media luna, y de un modo más vigoroso cuando está llena, de suerte que es en este momento cuando madura los frutos y los hace crecer más rápidamente, cuando produce la putrefacción de los cadáveres y palidez y pesadez de cabeza a los que duermen expuestos a sus rayos o pasan mucho rato bajo ellos (*De dieb. decr.* III 2, IX 903 K.).

Correlativamente a esta acción de caldeamiento, la de enfriamiento producida por las otras fases favorece la acumulación de humores, en especial en las «concavidades del cerebro», y de ahí los ataques de epilepsia. De un modo coherente con esta forma de pensar Galeno afirma que la epilepsia se cura a veces con la entrada en la pubertad, que es una edad «caliente y seca» (XVII 165 K.) y que una mujer que tiene bien sus reglas, es decir, que elimina humedad gracias a ellas, no padece ataques epilépticos (XI 165).

Es bajo esta luz como se ha de interpretar la doble virtud de emmenagogo y de remedio contra la epilepsia de no pocas plantas y minerales que cita Plinio[9]. W. H. Stahl[10] se equivoca al suponer que la relación establecida entre la Luna y la epilepsia se debió al hecho de admitirse una relación entre la epilepsia y la menstruación. Esto *a priori* parece sumamente improbable, pues equivaldría a hacer de dicha dolencia algo exclusivamente limitado al sexo femenino, lo que está en pugna con la experiencia. Antes bien, la relación se estableció independientemente entre dos órdenes de hechos distintos. La relación de la epilepsia con la Luna deriva de la concepción demoníaca de la dolencia como posesión,

acometida o ataque de una divinidad identificada más o menos con dicho astro. La establecida entre las fases lunares y el ciclo femenino proviene de la constatación de un hecho de experiencia (la duración aproximada del período coincidente con un mes lunar) y de la creencia en la acción simpática del astro en la vida. Sólo después de darse una explicación científica al morbo sacro y a la simpatía lunar se pudo establecer, como lógica secuela de operar sobre un mismo supuesto, una asociación entre la menstruación y su ausencia con los ataques epilépticos en virtud de la eliminación o retención de humores fríos en el cuerpo.

Es la mecánica de los cambios de humedad lo que parece haber sido el fundamento de las interpretaciones de los médicos del influjo de las fases lunares en los ataques de epilepsia. Oribasio, por ejemplo, se ocupa de los «cambios de aire» durante las diferentes fases de la Luna y concluye que «humedece» las cosas cuando mengua, incluido, claro está, el cerebro, provocando con ello ataques epilépticos y desvanecimientos (*Collect. med.* IX 3).

Más acertado, a nuestro juicio, está Stahl [11] en la explicación genética que propone a la creencia, extendidísima, de que la Luna es causa de perturbaciones mentales. «Tal vez —dice— el salvaje primitivo al dormir expuesto a la luz de la Luna, se dio cuenta, al despertarse por efecto de sueños y pesadillas, de que la luna llena brillaba frecuentemente sobre su rostro. Sabemos que para el salvaje el soñar y la locura están estrechamente asociados, pues el loco sueña en un estado de vigilia. De este modo la locura pudo atribuirse al influjo de la Luna a lo largo y a lo ancho de la tierra.» Stahl tiene razón en descartar la hipótesis de que las pesadillas sean producidas por la polarización de la luz lunar, por cuanto que en Luna llena no hay polarización y el folklore universal insiste en que los efectos de la Luna sobre los locos son mayores en esa fase. De tener algún influjo en los ensueños y en los casos de «lunambulismo» la Luna llena, se debe sencillamente a los estímulos lumínicos de sus rayos en las pupilas del dormido. Pero si esta explicación sugerente es admisible desde

el punto de vista antropológico o el de la psicología general, no se ajusta demasiado bien a los hechos de la Antigüedad clásica. Como lo indica la confusión de la terminología, entre locura y epilepsia las concepciones populares no establecieron una distinción genética: locos y epilépticos se denominaron en época tardía indiscriminadamente *selēniazomenoi, lunatici, daimonizomenoi, energoumenoi,* términos que destacan la pasiva recepción de una acción externa, la inherencia de un influjo energético, la invasión o la posesión demónica, en suma. Nada más elocuente al respecto que un texto de Orígenes anteriormente comentado (p. 273).

Por último, se ha de mencionar que en Luna llena se operaban las extrañas transformaciones del ser humano en animales conocidas del folklore, como la del soldado compañero de Nicero en lobo, referida por Petronio, el caso más antiguo de *lycanthropia* de las leyendas europeas, o la del Lucio de Apuleyo en asno. Pero estas metamorfosis no entran propiamente dentro de la medicina popular [11 b].

3

MICROCOSMO Y MACROCOSMO

Vista la simpatía lunar, pasamos a considerar otro de los puntales de la astrología, la teoría de la correlación entre el macrocosmo y el microcosmo, de capital importancia para la medicina. Por una coincidencia, que parece preludiar las especulaciones de los iatromatemáticos, la doctrina de que el hombre repite a escala reducida la totalidad del universo y está, por consiguiente, afectado en sus diversas partes por las alteraciones del sistema cósmico, aparece, según adelantamos, al filo del siglo IV, con variantes diversas en tres tratados del *Corpus Hippocraticum,* el libro primero del «Sobre el régimen» (I 10), el «Sobre las hebdómadas»

y el apéndice «Sobre los ensueños» (cap. 89), que termina el cuarto libro de la primera obra. Digamos dos palabras sobre este último que, a más de ser la primera «clave» de sueños de la historia de Occidente, representa el primer intento serio de servirse de la fenomenología onírica con vistas a un diagnóstico médico. El sueño es concebido por el autor como una especie de sístole o contracción del alma que se produce al ponerse en contacto el fuego de que consta con el agua ingerida con los alimentos: el alma se concentra en sí misma, se retira de las partes extremas del circuito por donde circula y provoca con ello una interrupción del movimiento de los miembros del cuerpo, abandonados como quedan por su principio motor. Los ensueños, descartados los divinos cuya interpretación se deja a los onirocritas, los considera representaciones simbólicas de estados y procesos que se cumplen en el interior del individuo. Su contenido lo determinan las reacciones del organismo ante sus diferentes condicionamientos y, como tales reacciones, se prestan a servir de indicio de la marcha de su funcionamiento. Los sueños placenteros tienen lugar en el momento en que comienza la replección *(plēsmonē)* de los alimentos, cuando la carne se ha humedecido con la sangre que, una vez cocidos en el vientre, los distribuye por todo el cuerpo. Pero, cuando esta replección rebasa el justo límite, provoca una secreción que, oponiéndose al movimiento del principio alimentador, lo rechaza hacia donde se halla contraída el alma, lo que origina en ella perturbaciones. En ese momento los ensueños placenteros cesan y comienzan los molestos que representan en imágenes (por ejemplo, en forma de luchas) ese choque de movimientos contrarios. De ahí que el médico deba tener un conocimiento exacto del valor de los distintos símbolos oníricos, ya que le indican la procedencia de la secreción y el lugar donde se localiza, dándole así una base para la correspondiente prescripción dietética.

El método interpretativo se basa en presunciones naturales, muy semejantes a las que sustentan el de Artemidoro, lo que

le llevó a Fredrich[12] a pensar que ambos autores habrían bebido de una fuente común. Por ejemplo, se admite que cuantos sueños reproducen la actividad o los pensamientos de la vigilia, «tal como se llevaron a cabo o se proyectaron sobre asunto justo», son indicios de salud, mientras que los que pugnan con la realidad de la vigilia indican una perturbación, tanto más grave cuanto mayor sea la oposición a los actos y deseos del hombre despierto (c. 88). Otras conclusiones inferidas de las correspondencias humanas con las circunstancias inmediatas (c. 90), la vestimenta (c. 91), las visiones de los muertos (92) y ciertas pesadillas típicas (93) entran también dentro de los cánones de la onirocrítica. Pero hay un capítulo en el opúsculo, el 89, que se ocupa de la interpretación de los sueños astrales sobre una supuesta correlación entre las esferas celestes y los *periodoi* o circuitos del hombre, que rebasa los supuestos normales en ese tipo de literatura y entra de lleno en el campo de la astrología. Nos hallamos ante el primer ejemplo de *melothesia* conocido.

En el cuerpo humano, según el autor del *De victu,* hay tres tipos de conductos: *a)* para el aire; *b)* para la sangre; *c)* para la alimentación. Ahora bien, estos caminos o conductos no están exclusivamente especializados en una función: el aire no sólo circula por el aparato respiratorio, sino también por los poros de la piel y las venas; la alimentación, cuyo circuito natural es el aparato digestivo, circula asimismo por éstas, una vez que ha sido «cocida» en el vientre; el alma, que en su estado más puro es un fuego sutilísimo y está mezclada en el hombre con cierta proporción de agua, transita por los conductos que llegan a más partes (las venas) para transmitir el movimiento de que es principio a todos los miembros del cuerpo. Pues bien, estos tres circuitos, el «externo», el «medial» y el «interno», se corresponden respectivamente con las órbitas de las estrellas, del Sol y de la Luna, aunque por desgracia, dada la imprecisión de las funciones de los *periodoi* del hombre, el paralelismo no siempre es claro ni convincente. Si el dormido ve en sueños el cielo estrellado en toda

su pureza, el indicio es de salud general en todos los elementos del cuerpo, cuando sólo se esperaría esta inferencia en los del circuito externo. En cambio, correctamente se establece que a una alteración en las estrellas corresponde una secreción en la órbita exterior *(exō periphorē)* del individuo. Como terapéutica se propone una purga de dicho circuito a base de provocar el sudor mediante carreras, ejercicios gimnásticos, etc. Soñar con una alteración en la Luna significa tener una perturbación en el vientre, y en consecuencia se prescriben vomitivos, ejercicios de la voz, y la dieta alimenticia pertinente, al objeto de producir la debida revulsión en el circuito interno. Si la visión onírica muestra una alteración en el Sol, el disturbio correlativo en el hombre tiene lugar en el circuito central *(mesē periodos)* y el tratamiento es más complicado, porque es menester ahora provocar una *antispasis* o revulsión en un doble sentido. Por una parte, hay que conseguir que el enfermo sude y, por otra, que vomite. Por lo demás, el autor reconoce en dos tipos de ensueños indicios de afecciones psíquicas y no corporales, lo que extraña ciertamente en un materialista tan convencido. El primero, cuya aparición en el contexto sorprende, es el sueño angustioso de la persecución y la carrera, mencionado ya en un símil de la *Ilíada.* El segundo traspone, por decirlo así, el mismo contenido a la esfera celeste. Cuantas estrellas se ven errar en el cielo sin causa justificada son indicio de perturbación en el alma causada por la pena. En este caso, es preciso distraer al enfermo con espectáculos divertidos y agradables durante dos o tres días. El sistematismo del autor, empero, incurre en fallos, al establecer nuevas correlaciones que no entran dentro del esquema orbital, como, por ejemplo, la de la cabeza con el cielo, el mar con el vientre, la tierra con la carne y los ríos con la sangre, aparte de otras que no son propiamente macro-microcósmicas, como la de la vegetación con la sangre y la de las fuentes y pozos con la vejiga.

Con posterioridad al trabajo finisecular de Fredrich, el apéndice *De insomniis* ha llamado la atención de los filólogos intere-

sados por el problema de la investigación de fuentes, sobre todo desde que Götze [13] creyó reconocer en el capítulo sexto del «Sobre las hebdómadas» la teoría de la correlación entre las siete esferas concéntricas del cosmos con los circuitos del hombre del *Bundahišn* iranio. W. Kranz [14], aun aceptando la filiación propuesta por Götze, demostró que la doctrina de la correlación macro-microcósmica no era una teoría aislada del antedicho tratado, sino que aparecía también en el *De victu* (I 10), en el pasaje comentado del *De insomniis (ibid.* IV 89) y en un texto de Querilo [15]. Habida cuenta de las similitudes y divergencias entre los diferentes textos, Kranz supuso que todos remontarían a una fuente común (M), influenciada por Oriente, de la que independientemente habrían bebido el autor del «Sobre las hebdómadas» (M^1) y el antepasado común (M^{2-3}) del *De victu* I 10 (M^2) y IV 89 (M^3), siendo bastante probable que Querilo (M^4) se hubiera basado en M^1. La fuente común M, conocida ya de Anaxímenes, debe datarse a comienzos del siglo v a. de C. Recientemente Jolly [16] ha sometido de nuevo a análisis la cuestión, llegando a unas conclusiones que nos interesa poner de relieve. En primer lugar, las coincidencias de correlaciones macro-microcósmicas entre los tratados hipocráticos no son lo suficientemente seguras como para trazar su *stemma* o árbol genealógico. En el tratado «Sobre las hebdómadas» se establecen las siguientes: la del firmamento con la piel, las estrellas y el Sol con el calor de la piel, la Luna con el diafragma, el aire con el *pneuma* y la respiración, el agua con el vientre, y la tierra con los huesos, la carne, el cerebro, la médula, el semen, la sangre, la vejiga y el ano. Las correlaciones no excesivamente claras del *De victu* I 10 entre los *periodoi* del hombre y las esferas, pueden esquematizarse, según Jolly, de la siguiente manera: el firmamento se corresponde con la piel, los astros con el circuito periférico (?), el Sol con el circuito del corazón (?), la Luna con el del diafragma (?), la tierra con el estómago, el pulmón y la carne (?) y el mar, por último, con el vientre. Más que del mutuo influjo o de la respectiva depen-

dencia de estas obras debe hablarse de la idea básica común, diversamente desarrollada por sus autores, que las sustenta, a saber, la correlación macro-microcósmica. Para trazar un *stemma* sería menester que dicha idea no apareciera más que en los tres textos citados. Ahora bien, se dispone de la documentación suficiente para concluir que a principios del siglo IV estaba ya suficientemente difundida. En efecto, se encuentra en Anaxímenes, en el pitagorismo, tal vez en Anaxágoras y netamente formulada ya en Demócrito. Por consiguiente, hay motivos de sobra para suponer que el autor del *De insomniis* tenía a su disposición textos en número sobrado para establecer, contando con ese precedente, tablas de correlaciones a su guisa. Con toda la razón del mundo Jolly advierte que el origen oriental de la teoría no debe concebirse en el sentido estricto de un préstamo de textos, sino en el más amplio de un intercambio cultural de ideas.

Todo ello le conduce a quien enfoca los hechos desde una más amplia perspectiva a plantearse un interrogante. En el *De insomniis* vemos valorizada la correlación macro-microcósmica con fines prácticos, como clave de interpretación de contenidos oníricos y método de diagnóstico. Cabe, pues, preguntarse si con anterioridad a esta transposición de la teoría a la onirocrítica, del plano de la vigilia al de los sueños, no se operaba de algún modo con ella en la praxis médica ordinaria. Dicho de otro modo: ¿habría en el momento de redactarse los antedichos tratados hipocráticos una incipiente medicina astral, algo parecido a lo que en la Antigüedad tardía fue la iatromatemática? Por descontado, con la documentación disponible no hay base suficiente para pronunciarse en un sentido positivo y no es nuestra tarea, por lo demás, especular con verosimilitudes. Pero sin salirse de la esfera de los hechos se impone reconocer, según hemos ya dicho, que Diocles de Caristo y muy probablemente Empédocles sentaron las bases de una prognosis astral (p. 415) y que en las correlaciones estudiadas se encuentra en germen una *melothesia,* es decir, uno de los supuestos básicos de la medicina astrológica.

4

LA MELOTHESIA *ZODIACAL, DECANICA Y ASTRAL*

Por *melothesia* se entiende el reparto esquemático de los influjos astrales en el hombre, algo que, por poderse efectuar de múltiples maneras, planteaba el problema de la elección de criterios diairéticos adecuados. Por un lado, era preciso atender al universo y, por otro, al hombre, constituido por una serie de elementos materiales como todos los seres vivos, pero provisto, al propio tiempo, de un alma racional que le aproximaba, en cierto modo, a los seres divinos. En el *Corpus Hippocraticum* se opta por una división del firmamento y del hombre en tres zonas, externa, media e interna, según la cercanía o lejanía a la tierra en un caso y el mayor o menor distanciamiento de la epidermis en el otro. Pero, asimismo, era posible idear otros criterios de partición, tanto en el macrocosmo como en el microcosmo, y así se establecieron tipos diversos de *melothesia* zodiacal, decánica y astral, conforme los saberes astrológicos se fueron ampliando y escindiéndose en escuelas diferentes. En el cielo se elegían astros, zonas o astros rectores de determinadas partes de éstas; para hacer lo propio con el hombre, cabía atender a los miembros externos de la cabeza a los pies, o a los elementos constitutivos internos, como los huesos, la sangre, los humores, el aliento y el calor vital, correlativos de los cuatro elementos cósmicos, o, en fin, a los diversos aspectos vegetativos, sensitivos e intelectuales que ofrecía su doble realidad de cuerpo y alma. Como, no sin ironía, dice Bouché-Leclercq: «Había suficiente número de astrólogos para plantear y resolver diferentemente este tipo de cuestiones» [17].

Por zodíaco entendían los antiguos la zona de la esfera celeste por la que parecían moverse los planetas que les eran conocidos. Era una banda oblicua, es decir, inclinada sobre el Ecuador que se extendía a seis grados (en realidad más de siete) a cada lado

de la eclíptica (la ruta del Sol) y se dividía en doce partes iguales en correspondencia aproximada a una constelación. A estas constelaciones reales se les aplicaron figuras imaginarias *(zōdia),* de las que recibió el nombre de *Zōdiakos.* De una manera general, se puede decir que se estimaba que cada una de estas partes *(dōdekatēmoriai)* estaba bajo la tutela de uno de los doce grandes dioses, en relación con uno de los meses, con las doce horas, las veinticuatro letras, un ciclo de doce animales y ciertas partes del cuerpo. La relación establecida entre los diferentes signos del zodíaco con zonas del hombre o *melothesia* zodiacal parece haberse realizado de una manera definitiva con anterioridad al siglo I de la Era. Con ligeras variantes de detalle se encuentra la misma en Manilio *(Astr.* II 453 ss.), Paulo Alejandrino (A 3-B y B 3), Sexto Empírico *(Adv. math.* V 21 ss.), Vetio Valente (II 36), Hefestión *(Theb.* I 1) y Fírmico Materno *(Math.* II 24). Su fundamento, que ninguno de estos autores se encarga de explicar, parece haber sido, en la donosa expresión de Bouché-Leclercq, el «extender, por decirlo así, el cuerpo humano en el círculo desarrollado del zodíaco, colocando la cabeza sobre Aries... y los pies sobre los peces, que, aunque no tienen pies, compensan esa fastidiosa ineptitud por el hecho de ser dos» [18]. De esta manera se obtienen las correspondencias del siguiente cuadro:

1. *Krios (Aries):* cabeza
2. *Tauros (Taurus):* cuello
3. *Didymoi (Gemini):* hombros y brazos
4. *Karkinos (Cancer):* pecho
5. *Leōn (Leo):* costados
6. *Parthenos (Virgo):* bajo vientre y vejiga
7. *Chēlai, Zygon (Libra):* riñones y vértebras
8. *Skorpios (Scorpio):* partes naturales
9. *Toxotēs (Sagittarius):* muslos
10. *Aigokerōs (Capricornius):* rodillas
11. *Hydrochoēs (Aquarius):* piernas
12. *Ichthyes (Pisces):* pies

Las implicaciones medicinales de esta distribución zodiacal de los miembros las apunta ya Sexto Empírico *(Adv. math.* V 22)

cuando afirma que, si en el momento de nacer, aparece en uno de los signos del zodíaco un astro maléfico, acarrea una deformidad en la parte correspondiente del individuo.

La *melothesia* decánica venía a ser la misma, sólo que con subdivisiones ternarias, de acuerdo con los treinta y seis *dekanoi* o dioses siderales que respectivamente dominan en sectores de diez grados del círculo del zodíaco. De origen egipcio, nacieron de la idea de que toda división temporal debía tener un rector *(kronokratōr),* con el que el sol en su órbita diaria y anual habría de enfrentarse. Sin perder su carácter divino, al hacerlos entrar en el sistema de la astrología fue preciso ponerlos en relación con los doce signos del zodíaco y con los planetas que ocupaban un lugar dentro de ellos, lo que se resolvió con la ficción de que eran «rostros» o «máscaras» de los planetas situados en su dominio (es decir, los diez grados de cada signo). De esto puede colegirse cuán abigarrado sería su influjo: «Compartían la influencia de los signos del zodíaco que dividían, de los planetas cuya máscara portaban, de las constelaciones que representaban, de los dioses egipcios a quienes se les asimilaba» [19]. En lo que respecta a la *melothesia,* lo único que aquí nos interesa considerar, su presencia significaba que era preciso hacer divisiones más detalladas en el cuerpo humano, cuando menos treinta y seis, a fin de que ninguno de ellos se quedara sin su correspondiente zona de influencia (cf. Orig., *Contr. Cels.* VIII 58). Al problema se le podía dar una solución sencilla dividiendo en tres partes las regiones somáticas regidas por cada signo del zodíaco. A título de ejemplo recogeremos la *melothesia* decánica del «Libro sagrado de Hermes a Asclepio», sin mencionar los nombres egipcios de los decanos [20]. Aunque el autor se olvida, probablemente por incapacidad de hacer divisiones más detalladas, de asignar los miembros correspondientes al primer decano de Aries, al tercero de Capricornio y al segundo y tercero de Acuario, las restantes subdivisiones del zodíaco están debidamente representadas en otras tantas subdivisiones somáticas:

Signos	*primer decano*	*segundo decano*	*tercer decano*
ARIES	—	sienes, fosas nasales	orejas, úvula
TAURUS	nuca	amígdalas, garganta	boca, gaznate
GEMINI	extremos de los hombros	brazos	manos
CANCER	costados	pulmones	bazo
LEO	corazón	omóplatos	hígado
VIRGO	vientre	intestinos	ombligo
LIBRA	posaderas	uretra, vejiga, vías urinarias	ano
SCORPIO	orificio del pene	partes genitales	testículos
SAGITTARIUS	muslos	huesos	muslos, con diferente respecto
CAPRICORNIUS	rodillas	articulaciones	—
AQUARIUS	tibias	rodillas y músculos de las piernas	—
PISCES	pies	—	—

A cada uno de estos decanos se le hace responsable de las dolencias que afligen las distintas partes del cuerpo, por ejemplo, el primer decano de Sagitario produce bubones en los muslos, mientras que el tercero causa dolores y úlceras (cf. el cuadro). Las divergencias en la asignación de regiones somáticas y en la atribución de dolencias, lógicamente son numerosas. En el *Liber Hermetis* se puede encontrar una *melothesia* decánica algo distinta. Como rasgo general, se puede decir que conforme se desciende en el cuerpo las subdivisiones se hacen menos precisas, tendiendo prácticamente a confundirse la *melothesia* decánica con la zodiacal. En otros casos, como apunta Festugière, las correspondencias «tienen un carácter menos específico, no siendo ya el *dominium* del decano un miembro o un órgano, sino una enfermedad que puede afectar a una u otra parte del cuerpo (dolores musculares, fracturas de huesos, abscesos, bubón, pústula, corrupción de tejidos, etc.): en este caso, es posible que el cuadro del *Liber Hermetis* reproduzca antiguas creencias egipcias anteriores a la *melothesia* zodiacal y sin relación con esta última» [21].

Frente a estas divisiones complejas que dificultaban los cálculos, la *melothesia* astral ofrece la ventaja de una mayor sencillez y esquematismo. Uno de los primeros ensayos conservados en este sentido es el de Ptolomeo, que se expresa en estos términos:

> Las partes de cada uno de los signos del zodíaco que rodean la parte dañada del horizonte indicará la parte del cuerpo con respecto a la que habrá de ser causa, es decir, si la parte indicada habrá de recibir una lesión o una enfermedad o ambas cosas a la vez; y son las naturalezas de los astros las que producen las clases y las causas de los síntomas. Pues, efectivamente, es Crono (Saturno) quien rige las partes más importantes del cuerpo humano, el oído derecho, el bazo, la vejiga, la flema y los huesos; Zeus (Júpiter), el tacto, el pul-

món, las arterias y el semen; Ares (Marte), el oído izquierdo, los riñones, las venas y las partes genitales; Helios (el Sol), la vista, el cerebro, el corazón, los tendones y todas las partes derechas; Afrodita (Venus), el olfato, el hígado y las carnes; Hermes (Mercurio), el lenguaje, el pensamiento, la bilis y las posaderas, y Selene (la Luna), el gusto, el gusto de la bebida, el estómago, el vientre, la matriz y todas las partes izquierdas (*Tetr.* III 12, 148).

Como se puede ver en el contexto, la *melothesia* astral no excluye la zodiacal, y antes bien debió de ser el *comble de l'art* combinar los dos tipos de relaciones [22]. No obstante, como base previa de trabajo ofrecía afinidades más inteligibles y reducidas. Las razones de éstas sólo en parte son aparentes, en su mayoría son arbitrarias y apriorísticas, aunque tengan un fundamento último en la tradición religiosa y en el mito (pp. 432, 440). A Saturno se le atribuyen las partes húmedas y duras, con mezcla de frío; a Júpiter, lo templado y pneumático; a Marte, el oído izquierdo, como planeta maléfico que es al igual que Saturno, y las fuentes del calor y la pasión; al Sol, cuanto atañe a la vista y a las partes rectoras del organismo; a Venus, los aromas que excitan el instinto sexual y todo lo relativo a la vida del sexo; a Mercurio, lo relacionado con la razón y el lenguaje, la bilis por los súbitos movimientos de cólera a que da lugar, por ser planeta de curso rápido, y la «sede» *(hedra)*, «sin duda por lógica hegeliana, en virtud de la identidad de los contrarios» [23]; a la Luna, las partes contrarias al Sol, así como las pertinentes a la alimentación y a la fecundidad femenina.

Mayor esquematismo y claridad ofrece la *melothesia* astral de un escrito hermético conservado en una doble redacción con diferente título: Los «*Iatromathēmatika* de Hermes Trismegisto a Ammón el egipcio» [24] y los «Pronósticos sobre el decúbito de los enfermos, sacados de la ciencia astrológica, a Ammón el egipcio». Parte el autor del repetido tópico de que el hombre es un *kosmos,*

porque todo en él está de acuerdo con la naturaleza. En el momento de la concepción, sale de los siete astros un haz de rayos que afecta a sus distintas partes. Estas, fundamentalmente, son cuatro: cabeza, tronco y los dos pares de extremidades, y como los planetas tienen asignada dentro de ellas una zona concreta, resulta una división total del hombre en veintiocho compartimentos, lo que sin duda representa una simplificación frente a los treinta y seis de la *melothesia* decánica. Por lo demás, el autor no excluye los influjos generales del zodíaco en las cuatro partes fundamentales, como demuestra la asignación global de la cabeza a Aries. Los influjos astrales en esta parte se distribuyen del siguiente modo: el ojo derecho corresponde al Sol, el izquierdo a la Luna, las orejas a Saturno, el cerebro a Júpiter, la lengua y la campanilla a Mercurio, el olfato y el gusto a Venus, los vasos sanguíneos a Marte. En el supuesto de que en el momento de la concepción o del nacimiento uno de estos astros no se encontrara en condiciones idóneas y sus rayos no emanasen con la debida fuerza, queda dañada la parte correspondiente del hombre que, desasistido del influjo bienhechor, sea afectado por el rayo de un planeta maligno.

Otras *melothesiai*, las de Demófilo, el autor del *Hermippus*, Filón de Alejandría *(De opific. mund.* 40, 118), del *Corpus Hermeticum* (Stob., *Eccl.* I 15, 14), Macrobio *(Somn. Scip.* I 6, 34-83), Proclo *(In Tim.* 348 A), en las que no nos interesa profundizar, valorizan aspectos nuevos. Se atiende al carácter de los planetas determinado por la idiosincrasia de los dioses respectivos y a las partes del cuerpo donde se creía que dichos rasgos tenían su sede; se establecen divisiones ternarias, septenarias, duodenarias del mundo sensible, espiritual e inteligible, de los apetitos del cuerpo, de las facultades del alma, etc. Saturno, por ejemplo, como astro frío, rige la flema y los humores fríos; Marte, dios colérico, remueve la bilis; Venus reina sobre los apetitos físicos y así sucesivamente. Proclo atribuye las virtudes éticas y dianoéticas, al igual que las distintas actividades de las partes inferiores

del alma, a las diferentes esferas planetarias. La parte más excelsa del alma, el intelecto *(to noēron)*, corresponde a la esfera de las estrellas fijas; la parte contemplativa *(theōretikon)* a la órbita de Saturno el sentido político *(politikon)* a Júpiter; la parte energética *(thymoeides)* a Marte; la sensitiva *(aisthētikon)* al Sol; la concupiscible *(epithymētikon)* a Venus; la facultad fonadora *(phōnētikon)* a Mercurio; la vida vegetativa *(physikon)* a la Luna. Pero no merece la pena insistir más sobre una cuestión que para nuestros fines queda suficientemente ilustrada. Al interesado en los detalles le remitimos a la, repetidas veces citada, obra de Bouché-Leclercq [25].

5

LA LITERATURA IATROMATEMATICA

El origen egipcio de la iatromatemática es algo perfectamente documentado no sólo por el testimonio explícito de nuestras autoridades, sino por la índole misma —combinación de magia y de astrología— de la disciplina. Ptolomeo, aunque no se ocupa particularmente de medicina, señala la importancia que tienen para ella las «iniciativas» u oportunidades astrales, y añade:

> Y los que más han hecho progresar esa virtualidad del arte, los egipcios, vincularon de mil maneras la medicina al pronóstico de la astronomía. En efecto, no hubieran instituido procedimientos apotropaicos, preventivos y terapéuticos, conforme a las circunstancias futuras y presentes, universales y particulares, si no hubieran tenido una noción de la inmovilidad e inmutabilidad de las cosas futuras *(Tetr.* I 3).

Horapolón (I 38) habla de un «libro santo», llamado *Ambres,* del que los sacerdotes egipcios sacaban pronósticos de decúbito,

es decir, del día en que el enfermo cayó en cama, sobre la evolución y desenlace de la enfermedad. Es posible que Diodoro tuviera noticias de algo similar, cuando afirma (I 82) que los médicos egipcios, pagados por el Estado, se hallaban en la obligación de ajustarse a un «libro santo» donde tenían codificados los preceptos de la medicina. Por último, dentro del mismo contexto se ha de incluir una noticia de Clemente de Alejandría sobre el ritual de las procesiones de Isis: los pastóforos portaban seis libros medicinales sobre la constitución del cuerpo, los órganos, los remedios, las oftalmias y las enfermedades de las mujeres (*Strom.* VI 4, 37, 3). Lo más seguro es que en época de Ptolomeo (siglo II d. de C.) y en la de Clemente (siglo II d. de C.) el contenido de estos libros fuera de neto carácter iatromatemático, y hasta apurando un poco las fechas diríamos lo propio del «libro santo» mencionado por Diodoro. La medicina astrológica encontró un campo abonado para su desarrollo en un país como Egipto en que los sacerdotes, depositarios de una revelación medicinal atribuida a Thot o a Isis, creían que cada parte del ser humano dependía de un dios o de un genio cuyo favor era preciso ganar para mantenerse sano o recobrar la salud.

Por otros conductos, aunque sea desgraciadamente imposible establecer hitos cronológicos seguros, podemos llegar a la conclusión de que hacia finales del siglo II a. de C. se había ya constituido un *corpus* considerable de escritos de medicina y botánica astral, algunos de los cuales pueden considerarse como los antepasados directos de obras conservadas en redacciones posteriores, mientras que otros, cuyo influjo es imposible ponderar, se han perdido irremisiblemente. Entre estos últimos estaban los *Salmeschoiniaka,* de los que tenemos una vaga noticia gracias a una referencia de Eusebio (*Praep. ev.* III 4, 1) a la epístola de Porfirio a Anebo. El nombre de la obra, de evidente origen bárbaro, ha recibido diversas interpretaciones según la procedencia que se le atribuyera. Boll y Bezold, suponiendo un itacismo en la grafía, proponen leer *Salmeschiniaka* que significaría en babi-

lonio «Libro de las estrellas». Dyroff y Pieper, por el contrario, son partidarios del origen egipcio y propugnan la interpretación de «Libro de los lugares de nacimiento» o «Libro de la Osa Mayor». W. y H. G. Gundel [26], a quienes debemos ésta y otras muchas referencias, parecen inclinarse hacia la procedencia egipcia del tratado que, en su opinión, vendría a ser el necesario estadio de transición entre los manuales de astrología universal y los de astrología particular. Efectivamente, según nuestras noticias, en esta obra, aparte de tratarse de los astros principales, de los signos del zodíaco y de los decanos, se ofrecía ya un compendio de remedios contra las enfermedades. Fragmentos suyos se encuentran en Hefestión (II 18) y en el *Pap. Oxy.* 465 (III 128 ss.), y la utilizaría ampliamente el tratado apócrifo de Nequepsón. Por otra parte, el llamado «Astrólogo del año 379» *(CCAG* V 1, 209 ss.; VIII 4, 196, 1) menciona unos *Iatromathēmatika* atribuidos a Hermes, que prestaban una atención especial a la *melothesia* decánica y tal vez fueron el antepasado de la obra mencionada en p. 431.

En la Antigüedad tardía gozó de gran renombre un tratado astrológico atribuido a la colaboración del faraón Nequepsón (677-72 a. C.) y al sumo sacerdote Petosiris del que Vetio Valente conserva importantes fragmentos [27]. Bajo estos nombres famosos probablemente se encubre la obra de un falsario de hacia el 150 antes de C., que quería recomendar así su trabajo. El libro XIV contenía un tratado iatromatemático sobre veinticinco piedras y plantas astrales, que todavía se podía leer íntegro en las bibliotecas de Alejandría el siglo I d. de C. Galeno (XII 207 K.) toma de él la doctrina relativa a las virtudes curativas del jaspe entallado con la efigie y el nombre del decano Chnuphis.

La mayor parte de los tratados de medicina astral que han llegado a nuestras manos están atribuidos a Hermes Trismegisto. Del más importante, conservado en una doble redacción y título («*Iatromathēmatika* de Hermes Trismegisto a Ammón el egipcio» y «Pronósticos sobre el decúbito de los enfermos, sacados de la

ciencia astrológica, a Ammón el egipcio») ya hemos hablado (página 431). A lo dicho sobre el relieve que da a la correlación macro-microcósmica, y sobre su división cuatripartita del cuerpo, hemos de añadir la importancia especial que otorga a las fases de la Luna en el pronóstico y terapia de las enfermedades. Probablemente Ptolomeo y sus comentaristas, Pancario y Hefestión, conocían obras similares. Pancario, asimismo, debió de escribir un poema didáctico *peri katakliseōs*[28]. Al mismo grupo pertenecen también el «Libro sagrado de Hermes a Asclepio», que desarrolla la teoría de los treinta y seis decanos (p. 428 ss.), el *Liber Hermetis,* tan sólo conservado en traducción latina, el «Sobre los ojos», que trata de los grados del zodíaco perjudiciales para la vista y el «Sobre el decúbito», donde se opera con la aritmomancia y onomatomancia para extraer pronósticos.

Una rama especial de la iatromatemática es la farmacopea o botánica astral, de la que hay un número relativamente amplio de tratados, alguno todavía inédito. Entre ellos merece especial mención el «Libro de Hermes Trismegisto a Asclepio sobre las plantas de las siete estrellas» (propiamente, planetas), del que existen varias redacciones con variantes en la serie de los planetas y en la de las plantas. También contamos con diversas redacciones de un libro, «de Hermes a su discípulo Asclepio sobre las plantas de los doce signos del zodíaco», que vienen a sumarse a las decánicas enumeradas en el «Libro sagrado de Hermes a Asclepio». Un tratado semejante a éste sería el utilizado por el herbolista Pánfilo, de quien dice Galeno (XI 798 K.) que mencionaba una planta llamada *aetos* cuyas propiedades se enumeraban en uno de los libros atribuidos a Hermes el egipcio sobre las treinta y seis plantas sagradas de los horóscopos. Hay, además, una serie de manuales de astrobotánica atribuidos al rey Salomón, Ptolomeo y Alexio. Entre los anónimos figura el tratadito «Sobre la peonia», el cual, pese a su redacción bizantina, conserva muchos elementos antiguos y es un documento de primer orden sobre la creencia en la simpatía lunar.

Muy interesante es un libro «Sobre las virtudes de las diecinueve plantas», atribuido a Harpocración en su versión original griega, y a Tésalo en una traducción latina, probablemente realizada en España en el siglo XIII por Raimundo Lulio. Descartada la paternidad de Harpocración, porque todos los indicios permiten pensar que se compuso en el siglo I d. de C., todavía no se ha podido llegar a un acuerdo sobre si este Tésalo debe identificarse o no con el famoso médico. El interés de esta obra reside en su actitud polémica contra la iatromatemática y la astrobotánica de Nequepsón. Escrito en forma epistolar, el autor relata cómo llegó con ánimo de aprender a Alejandría y cayó en sus manos un libro astrobotánico y astromineralógico de Nequepsón. Desilusionado con su fracaso al experimentar la famosa «píldora del Sol», se trasladó al Alto Egipto, donde por mediación de un sabio sacerdote obtuvo una epifanía de Asclepio, quien le dictó toda la verdad sobre las plantas zodiacales y planetarias. Frente a la anábasis celestial con la que Nequepsón abría su tratado, el disconforme innovador da un tono apocalíptico a su escrito muy interesante desde el punto de vista religioso. De gran interés es también su polémica contra los fundamentos del libro de Nequepsón, el cual, si bien estaba al tanto de la *sympatheia* de las plantas y de los minerales con sus astros correspondientes, parecía ignorar las normas que rigen el momento y los lugares de la recogida de las plantas y no tenía noticia de la doctrina de los efluvios astrales *(aporrhoiai)*.

Alusiones a la medicina se encuentran, como es lógico, en todos los grandes tratados de astrología y en los compendios como el poema didáctico de Máximo (probablemente el maestro de Juliano). El libro III de Ptolomeo, por ejemplo, dedicado a la genetlíaca, toca aspectos que la interesan de lleno: la constitución corporal (cap. 12), las malformaciones y enfermedades (13), las características psicológicas (14), la psicopatología (15). Neto carácter astrológico tienen los «Pronósticos sobre el decúbito de los enfermos», conservados en muchos códices astrológicos (los

más recientes con un apéndice sobre una operación de ojos), atribuidos a Galeno. Su semejanza con la obra hermética del mismo nombre fue señalada por Cumont [29], quien demostró que su autor no podía distar mucho de la época de Galeno y que debió de tomar sus datos de una misma tradición iatromatemática. Decisiva es la importancia que se atribuye en ella a las fases y a las posiciones de la Luna en el pronóstico médico.

6

PROPIEDADES DE LOS ASTROS

La teoría de la simpatía universal y de la correlación macromicrocósmica había abocado a diferentes tipos de *melothesia,* según los cuales las diferentes partes del cuerpo y del alma estaban sometidas a determinados influjos celestes. Como es natural, este postulado de la astrología se basaba en un conocimiento previo de las cualidades específicas de los distintos astros, signos del zodíaco y decanos. Ahora bien, ¿cómo se llegó a la adquisición de éste? ¿En qué basaron los astrólogos sus suposiciones sobre el temperamento y caracteres de los distintos cuerpos celestes? En páginas anteriores (431, 432) hemos hecho algunas alusiones a este problema que queremos tratar aquí más detenidamente, por ser de capital importancia para la comprensión de la iatromatemática.

Al establecimiento de las propiedades de los astros se llegó por un triple camino en el que las inferencias racionales realizadas sobre observaciones correctas se imbricaron con las creencias religiosas y los datos, consagrados por una larga tradición, del mito. La física y la psicología mitológica se entretejen en una abigarrada trama en la que lo racional y lo absurdo, lo científico

y lo imaginario, se dan mutuo sustento. Las analogías de color, destello, velocidad de curso de los astros se prestaron a consagrar los planetas, con excepción de las dos «luminarias», el Sol y la Luna, a cada uno de los cinco grandes dioses del Olimpo. Pero, andando el tiempo, las asociaciones mitológicas que despertaba la denominación de los planetas determinaron que se les atribuyeran las características de los dioses a quienes en un primer momento estuvieron consagrados. A su vez, estas características se encajaron, mal que bien, en el esquema de sus cualidades físicas de sequedad y humedad, calor o frío que su distanciamiento del Sol y de la Tierra determinaba.

En un principio los griegos no dieron a los planetas nombres propiamente dichos *(onomata)*, sino sobrenombres *(epōnymiai)*, y decían, por ejemplo, «el astro de Zeus». En época alejandrina se ensayaron denominaciones laicas del tipo *Phainōn* «el Resplandeciente», *Pyroeis* «el Igneo» que no lograron imponerse, entre otros motivos por ser poco significativas. Las antiguas designaciones religiosas las eliminaron con ventaja, pero con la importante salvedad de que se suprimió la perífrasis en genitivo y se dejó el nombre del dios a secas para nombrar al astro. El proceso, por decirlo así, de deificación del firmamento culmina, y las primitivas analogías que indujeron a los griegos primitivos a asociar los astros con los dioses se refuerzan en un sentido inverso, como hemos indicado. Ahora son los mitos que forjaron la imagen ancestral de los dioses los que conforman la imagen astrológica de los planetas. El pálido brillo y la marcha lenta de Saturno evocaban la imagen de un anciano, que al recibir este nombre adquiere los rasgos mitológicos de la divinidad epónima: prudente, grave, indiferente e incluso malintencionado con los hombres. Júpiter, como el «Padre de los dioses y los hombres» en Homero, es, por el contrario, un astro bienhechor. Marte, de color rojizo y marcha rápida, es de la misma índole que su divino tocayo: sangriento, impetuoso y catastrófico para la naturaleza y los hombres. Venus tiene la voluptuosidad y delicadeza femenina de la

diosa del amor y su mismo afecto al género humano. Mercurio es inestable por la rapidez de su curso y los múltiples influjos que recibe de los astros próximos, tal cual de versátil es su homónimo divino. El Sol es fuente de calor y vida. La Luna preside el crecimiento y el ciclo femenino.

Todas estas características mitológicas, antropomórficas, psíquicas, se acomodaban bastante bien en general a la idiosincrasia de los astros determinada por la mezcla peculiar en ellos de las cuatro propiedades físicas aristotélicas. Ocupando el Sol el centro de la escala planetaria en la llamada ordenación caldea, por encima de él quedaban, en orden ascendente, Marte, Júpiter y Saturno, y por debajo, en orden descendente, Venus, Mercurio y la Luna. Siendo, por lo demás, el Sol fuente de calor y la Tierra de humedad, las propiedades planetarias estaban en función de las distancias a estos dos astros. Con lógica estricta se fueron deduciendo aquéllas, aunque a veces la lógica se olvidara en beneficio de la psicología mítica. Es esto lo que ocurre en el caso de Saturno, del que se hubiera esperado por su lejanía del Sol y de la Tierra que fuera frío y seco, pero la imagen del anciano catarroso logró imponerse, haciendo de él un astro frío y húmedo. Los restantes planetas, empero, tienen temperamentos en relación con sus posiciones en la escala planetaria. Júpiter es cálido y húmedo en proporción moderada; Marte, seco y ardiente; Venus, cálida y húmeda; Mercurio, en cambio, tiene naturaleza ambivalente, por hacerle estar su proximidad al Sol ávido de humedad y saturarse de humedad cuando se aproxima a la órbita lunar; la Luna es fría y húmeda. Por lo demás, como la humedad determina el sexo, son planetas femeninos Venus y la Luna, en tanto que Mercurio es hermafrodita. El sexo de Saturno está en contradicción también con este esquema.

Asociaciones todavía más pueriles confirieron su carácter, temperamento y sexo a los signos del zodíaco. Aries tiene las características del carnero: timidez y necedad, con súbitos arrebatos de cólera. Semejantes le serán los nacidos bajo su signo, que ha-

brán de padecer además súbitos cambios de fortuna, por cuanto que al carnero se le esquila con frecuencia. Tauro, en cambio, no tiene las características del toro, porque la mitad de su cuerpo no emerge bien del signo contiguo, y de ahí la ambigüedad de los nacidos bajo su signo, ya que el sexo de éste, por la razón mencionada, no puede definirse con certeza. Y así sucesivamente.

7

EL PRONOSTICO GENETLIACO

El sistema de pronósticos que de todo ello se podría extraer sería muy simple si el aspecto del cielo fuera inmutable. Pero como la situación de los planetas entre sí, con respecto a los signos y grados del zodíaco, es variable, sus respectivas influencias aumentan o disminuyen, se refuerzan o se contrarrestan en virtud de la disyunción o confluencia de sus fuerzas, semejantes o antagónicas. Para determinar de un modo matemático estas variantes, aspiración que representaba su mayor timbre de gloria, la astrología estableció entre los signos, y entre signos y planetas, una serie de relaciones geométricas mediante el trazado de líneas paralelas o diametrales o la inscripción de polígonos regulares en el círculo del zodíaco. Las líneas paralelas «asociaban por parejas los signos que tenían la misma latitud o zona, dicho de otro modo, los que estaban situados en líneas paralelas al Ecuador (eje de los equinoccios)» [30]. Los astrólogos antiguos partían de los signos equinocciales Aries y Libra, y formaban parejas de signos fronteros «que se veían» (Taurus y Virgo, Pisces y Scorpio, etc.), excluyendo los signos trópicos (Cáncer y Capricornio) de esta ordenación. Por la isocronía de sus noches y sus días estos signos eran denominados «equipolentes» *(isodynamounta)* y tenían el

mismo sexo. Posteriormente se varió el sistema, situando los puntos cardinales en el comienzo de los signos trópicos y equinocciales, con lo que se alteraron las ecuaciones primitivas.

Las líneas diametrales, como la que iba del gélido Capricornio al ardiente Cáncer, unían signos de costumbres opuestas: cuando unos se ponían, los otros se levantaban. Pero en otros casos, el de Aries y Libra, Pisces y Virgo, por ejemplo, la oposición geométrica quedaba atenuada por la afinidad de naturaleza, entendiendo por tal el sexo y una serie de cualidades de los signos, como el ser «trópicos» o «equinocciales», «sólidos» (cuando con ellos cambia la temperatura del signo anterior) o «biformes» (si les precede un signo sólido y les sigue uno trópico, lo que les hace participar de las características de uno y otro).

Pero los esquemas o figuras *(schēmata, configurationes, adspectus)* que tenían mayor importancia eran los poligonales. Los triangulares (p. e., Taurus-Virgo-Capricornius, Aquarius-Gemini-Libra) eran eficaces y bienhechores, porque ocupaban sus vértices signos del mismo sexo y porque el número tres era sagrado por naturaleza. El aspecto cuadrado (p. e., Aquarius-Taurus-Leo-Scorpio) era una combinación infausta por comprender un número igual de signos de sexo diferente (en el ejemplo citado, los dos primeros femeninos y los otros dos masculinos) y estar los del mismo sexo diametralmente opuestos. El esquema hexagonal o sextil (p. e., Capricornius-Pisces-Taurus-Cáncer-Virgo-Scorpio), que reúne signos del mismo sexo, tiene las mismas propiedades que el triangular, pero en menor grado, por ser el número de participantes en él mayor.

Cuando se aplica a los planetas la teoría de los esquemas, lo que se pretende es averiguar dónde se produce su acción (menor, sin duda, cuando su presencia sólo es virtual y no real), si no están visibles en el firmamento.

Los cálculos se complican con otra nueva teoría, la de los domicilios *(oikoi)* de los planetas en los distintos signos del zodíaco, y la de las «exaltaciones» *(hypsōmata, altitudines)* y

«depresiones» *(tapeinōmata, deiectiones)*. Cada planeta, a pesar de la contradicción de asignar un domicilio a algo que no cesa de moverse, muestra una preferencia especial por un signo del zodíaco: el Sol por Leo (que, como el gallo, es un animal «solar», por otra parte), la Luna por Cáncer, Saturno por Capricornio y Acuario, etc. Sus efectos son mayores, como es lógico, cuando se hallan en su propia casa, y dentro de ésta, en el grado preciso *(hypsōma)* en que alcanza el mayor grado de potencia. El grado diametralmente opuesto a éste en el círculo del zodíaco es el *tapeinōma,* lugar, claro está, donde su influjo es menor. Atribuyéndose la rección de los cuatro puntos cardinales a Júpiter (Norte), Venus (Sur), Saturno (Este), Marte (Oeste), se pueden formar cuatro triángulos planetarios, cuyos vértices tienen sus domicilios en distintos signos del zodíaco, y cuyo carácter se rige por uno de ellos durante el día y por otro durante la noche.

Cuando los planetas se ponen en relación con otro, fuera o dentro de su domicilio, pueden darse los casos de *synaphē (contactus, coniunctio)* o conjunción, si ambos planetas se encuentran en un mismo meridiano, lo que traía sus consecuencias, pues se llevaban al separarse uno de otro un efluvio *(aporrhoia)*. Pero también un planeta podía quedar afectado por los rayos hostiles de otro, cuando éste los lanzaba a los signos adyacentes, a izquierda y derecha. Supuesto que la Luna esté en Virgo y Marte en Aries, «la Luna queda bloqueada por el rayo marcial que cae en Libra, en aspecto diametral, y el que cae en Leo, según el aspecto triangular. La Luna queda entonces paralizada, entregada al influjo de Marte, y ¡ay de los recién nacidos si no venía a socorrerles una planta bienhechora en aspecto favorable! »[31] Este era el caso de «cerco» *(perischesis, obsidio)*. Pero era peor todavía el caso de *emperischesis,* cuando eran dos los planetas que lanzaban sus rayos en cada uno de los signos adyacentes, bien de una manera directa, bien por aspecto.

Pero detengamos aquí nuestra exposición de las singularidades de los cálculos geométrico-matemáticos de los astrólogos, seña-

lando únicamente el hecho de que podían aplicarse a preguntas sobre la salud de los individuos. Lógicamente, de ser consecuente con sus aspiraciones a la exactitud matemática, los cálculos de la astrología debían hacerse de una vez para siempre a partir del tema de la genitura. Una vez conocida la posición de los astros en el momento de la concepción, o en su defecto en el del nacimiento, el astrólogo que realizara bien sus cálculos estaba en condiciones de predecir no sólo la constitución física y psíquica de un individuo, sino el sesgo entero de su vida, con la duración de ésta, las enfermedades que le aquejarían y el tipo de muerte que pondría fin a su existencia.

La medicina genetlíaca, o, para mayor precisión, la prognosis genetlíaca, se realizaba de una manera análoga a las otras ramas de la astrología, mediante el estudio del tema de la genitura. Era éste una división autónoma superpuesta al círculo del zodíaco que se comenzaba a partir del horóscopo, es decir, el astro o estrella fija que aparecía en Oriente en el horizonte en el momento del nacimiento. Junto con el horóscopo se fijaban otros tres puntos: la «culminación superior» *(mesouranēma, medium caelum)*, el poniente *(dysis, occasus)* y la «culminación inferior» *(antimesouranēma, imum caelum)*. Las divisiones que se hicieron en el círculo de la genitura (representado por comodidad en forma de un cuadrado), ocho primeramente, doce después, comprendían una serie de lugares que simbolizaban los siguientes puntos: 1.°, *vita;* 2.°, *lucrum;* 3.°, *fratres;* 4.°, *parentes;* 5.°, *filii;* 6.°, *valitudo;* 7.°, *nuptiae;* 8.°, *mors;* 9.°, *peregrinationes;* 10.°, *honores;* 11.°, *amici;* 12.°, *inimici.*

Pues bien, como ya puede sospecharse por la mera enumeración de estos tópicos, a la medicina tan sólo le interesa un lugar, el sexto, y dos puntos, al decir de Ptolomeo, el horóscopo y el poniente. Determinantes de la forma y del temperamento del cuerpo son los planetas que tienen la *oikodespotia,* es decir, el dominio del horóscopo y los que les siguen de cerca, juntamente

con la Luna. Su fuerza es tanto mayor cuanto más al oriente se encuentran con respecto al horizonte: Saturno hace a sus súbditos oscuros de piel, robustos, de cabellos negros y rizosos, ojos medianos y temperamento húmedo y frío, si está en oriente; si está en poniente, los hace parecidos, pero más débiles. Júpiter depara blancura de piel, buen color, grandes ojos y temperamento húmedo y cálido, etc., etc. Pero Ptolomeo no logra excluir, pese a la importancia preponderante que otorga a los planetas, la acción correlativa de los signos del zodíaco. Los nacidos en el cuadrante primaveral, que comprende los signos de Aries a Cáncer, tienen un temperamento cálido y húmedo, los nacidos en el cuadrante estival (de Cáncer a Libra), cálido y seco; los del cuadrante otoñal (de Libra a Capricornio), frío y seco; los del invernal (de Capricornio a Aries), frío y húmedo. Los signos antropomorfos producen cuerpos bien proporcionados, los alargados o contraídos, cuerpos altos o bajos respectivamente. Esto en lo relativo a la constitución y el temperamento del hombre *(Tetr.* III 11).

Para pronosticar las malformaciones *(sinē)* y las enfermedades *(nosoi)* hay que atender a los dos centros del horizonte, el horóscopo y el poniente, y el pro-poniente *(prodynon),* es decir, el sexto lugar, y observar el esquema de los planetas maléficos en su respecto.

> En efecto, si se encuentran situados junto a los grados ascendientes de los mencionados lugares, o corporalmente *(scil.,* en presencia real) o en triángulo o en oposición diametral, se ha de pensar en malformaciones o en afecciones somáticas, especialmente si una de las dos luminarias *(scil.,* el Sol y la Luna) o las dos se encuentran de la forma angular mencionada *(scil.,* en el primero o séptimo lugar, es decir, en oriente y en poniente) o en oposición diametral *(Tetr.* III 12, 147).

La naturaleza de la malformación y de la enfermedad, así como los órganos afectados, se determinan teniendo en cuenta la *melothesia* planetaria comentada anteriormente (430-1), que no logra eliminar del todo, por más que Ptolomeo así procure hacerlo, la *melothesia* zodiacal. De ahí que sea preciso determinar la posición respectiva de los planetas atacantes y de los atacados con relación al horizonte, al Sol y los signos del zodíaco que, por su naturaleza específica, cooperan pasivamente al daño inferido. Para eximir al paciente lector de la enojosa obligación de acompañarnos en alguno de estos complicados cálculos, nos limitaremos a exponer ciertos supuestos generales. Saturno produce enfriamientos intestinales, abundancia de flema, reúmas, disenterías, toses, cólicos y elefantiasis; Marte, vómitos de sangre, melancolía, fístulas, almorranas, etc.; Mercurio, dado su carácter ambivalente, coopera con ellos, favoreciendo el enfriamiento producido por Saturno y la sequedad de Marte. Con todo, la acción de los astros maléficos puede ser contrarrestada en parte, bien por ciertas compensaciones, como los honores y las riquezas deparadas por Júpiter, bien por medios activos para combatirlas, como las recetas de Venus o las medicinas naturales de Mercurio.

Las calidades del alma *(Tetr.* III 13) dependen de dos planetas: de Mercurio, que rige las relativas a la parte lógica e intelectual *(logikon kai noēron meros),* y la Luna, que rige la parte sensible e irracional *(aisthētikon kai alogon).* Para hacer el pronóstico es necesario, por tanto, descubrir el planeta que tiene el dominio del alma *(oikodespotia tēs psychēs),* es decir, el que domina el lugar de Mercurio o de la Luna, y no perder de vista la acción concomitante de los signos del zodíaco. Para lograr pleno influjo, el astro ha de hallarse en un signo sólido, en un cuadrante y en un signo de su mismo sexo, y en uno de sus dominios propios; y con respecto al tema de la genitura debe ocupar un ángulo, especialmente el *medium caelum,* o encontrarse en un aspecto favorable (triangular o sextil). A estas posiciones las llama Ptolomeo «honorables». Cuando el planeta se encuentra en las con-

trarias o en una posición que no es honorable, su influjo es pernicioso. Por ejemplo:

> Si Saturno solo se hace con el dominio del alma y domina sobre Mercurio y la Luna, y se encuentra en posición honorable con respecto al universo y a los ángulos, les hace ser a los hombres amantes del cuerpo, fuertes de ánimo, profundos pensadores, austeros, de una sola forma de pensar, amantes del mando, prestos al castigo, aficionados a la riqueza, ávidos de dinero, violentos, amontonadores de tesoros y envidiosos. Cuando se halla en posición contraria y no honorable, les hace sórdidos, cicateros, cortos de espíritu, indiferentes, malintencionados, malignos, cobardes, retraídos, maldicientes, solitarios, quejumbrosos, desvergonzados, supersticiosos, amigos de sufrimientos, incapaces de afecto, insidiosos contra sus amigos, tristes, aborrecedores del cuerpo *(Tetr.* III 13, 158).

Ptolomeo hace una clasificación de los caracteres, según compartan la *oikodespotia* del alma varios astros, que tiene cierto interés para el conocimiento psicológico de su época, pero desgraciadamente no podemos detenernos en ella porque nos urge pasar al influjo de los astros en las enfermedades mentales. Ptolomeo concibe las enfermedades mentales, al modo que concibiera Aristóteles los vicios, como las extremosidades de los caracteres que rebasen por exceso o defecto el justo término medio *(Tetr.* III 14, 169). Habida cuenta de la bipartición del alma, esperaríamos que hiciera una división de las enfermedades correspondientes a cada una de sus partes, y efectivamente así lo hace, pero de una manera que decepciona. Para ser consecuente con su supuesto básico, le hubiera sido menester partir de una definición de lo normal en los distintos caracteres, o bien proceder inversamente *more Aristotelico,* enumerando los rasgos diferenciales de los extremos por exceso y por defecto, para dejar en el fiel de la balanza el justo término medio. Pero el autor no siente vocación

alguna por la psicopatología y, en lugar de esto, se limita a recoger observaciones de dominio público. Como enfermedades de la parte activa del alma *(to poiētikon)*, es decir, la intelectual y racional, señala la *epilepsia,* tratada también como una enfermedad somática en un capítulo anterior, la *mania,* la *daimonioplēxia* (cf. p. 265) y la *hygrokephalia*, una clasificación muy imprecisa y que, como la propia terminología delata, es de raigambre popular. Ptolomeo no incluye, como Manetón (I 229-38, VI 572-73, 595-603), la *theophoria* y la *exagoria* como tales enfermedades, pero menciona esta última, cuyo sentido literal es el de «declaración, confesión», entre los síntomas de la *daimonioplēxia* y de la *hygrokephalia*, juntamente con el *enthousiasmos* y los daños corporales autoinferidos. Como en general los antiguos, Ptolomeo sólo parece tener en consideración ciertas manifestaciones psicopáticas de la religiosidad contemporánea. Y lo mismo le ocurre a Manetón, a quien le chocan el furor profético (IV 545-559, VI 491-93), los éxtasis y automutilaciones de los *Galli* y las extravagantes manifestaciones de la locura religiosa de los *katochoi* egipcios (IV 221, VI 295-299, 234-40). Por lo demás, las afecciones de la parte pasiva, irracional del alma, las reduce a las perversiones sexuales.

Determinan las enfermedades mentales, como es lógico, dado que son desviaciones del carácter, las divinidades que rigen éste, Mercurio y la Luna. La astrología venía a dar refrendo científico a las supersticiones del vulgo relativas al influjo lunar en la epilepsia y la demencia. Por consiguiente:

> Conviene observar a Mercurio y a la Luna, en su posición recíproca y en su posición con respecto a los ángulos y a los planetas capaces de hacer daño; pues, si no están en relación entre sí ni con respecto al horizonte oriental *(scil.,* el horóscopo), o están sobrepasados o rodeados *(scil.,* en *emperischesis,* cf. p. 443), o en oposición diametral con estrellas no familiares y en aspecto dañino (cf. p. 446) son causantes de la

incidencia de diferentes dolencias que afectan al carácter del alma *(Tetr.* III 14, 168).

La epilepsia, por ejemplo, se produce cuando ni la Luna ni Mercurio cumplen los requisitos mencionados y Saturno (de día) o Marte (de noche) están en ángulo con ellos o en una de las posiciones mencionadas. La locura se presenta cuando, en las mismas condiciones, domina el aspecto Saturno de noche o Marte de día, especialmente en Cáncer, Virgo o Pisces. En las perversiones sexuales se procede a una observación semejante «tomándose el Sol con la Luna en lugar de Mercurio y la relación de Marte y Venus con ellos» *(ibid.* 171). Cuando sólo las dos luminarias están en signos masculinos, los varones «sobrepasan la función de su naturaleza» y las mujeres se virilizan. Si al propio tiempo están Marte o Venus o los dos en signos masculinos, se sigue en la misma dirección, aunque en exceso; y otro tanto ocurre en el supuesto contrario, aunque a la inversa. Si sólo las luminarias están en signos femeninos, las mujeres se hacen muy «femeninas» y los hombres se afeminan un poco. Si Venus se halla en signo femenino, las mujeres se hacen insaciables y los hombres se transforman en *pathici.* Si el astro que se encuentra en signo femenino es Marte ocurre lo propio, pero en grado superlativo: varones y hembras darán rienda suelta a sus instintos femeninos públicamente, sin el menor recato.

8

LAS INICIATIVAS Y LA TERAPEUTICA ASTROLOGICA

La importancia de semejantes pronósticos genetlíacos para la medicina, como puede fácilmente colegirse era bastante reducida. Más que saberes medicinales lo que la genetlíaca propiamente deparaba era una biología y psicología fatalista que hubiera cortado

de raíz, de aceptarse con todas sus consecuencias, cualquier intento de actuación por parte del médico. Ahora bien, como en ese mismo caso se estaba en las restantes esferas de la vida, la astrología, por exigencias de propio interés, tuvo que atemperar de alguna manera el matemático rigor de su determinismo, haciendo concesiones a los anhelos y necesidades del hombre. Así fue como se incorporó una nueva rama, la teoría de las *katarchai* o iniciativas. «La teoría de las *katarchai* —dice Bouché-Leclercq [32]— nacida fuera de la metafísica en el seno de las religiones y creencias populares, no considera sino las causas inmediatas y sucesivas no de nuestros actos, que pueden realizarse libremente, sino de las consecuencias felices o desgraciadas, del éxito o del fracaso de las acciones humanas. Limita su ambición a enseñar el momento oportuno de obrar, y se encarga de buscarlo en las posiciones actuales de los cuerpos celestes.» Más al alcance de todas las inteligencias, la doctrina de las iniciativas fue la astrología popular por excelencia.

Como antecedente directo se debe mencionar la creencia popular, común a griegos y romanos y a otros muchos pueblos, en días faustos o propicios *(aisioi)* y días nefastos *(apophrades)* para la realización de determinadas actividades. Los *Trabajos y días* de Hesíodo nos dan una excelente prueba de lo que era esa creencia antes de haberse entremezclado con especulaciones astrológicas. Los egipcios y caldeos, asimismo, tenían sus efemérides sacerdotales, según las cuales todos los días del mes estaban consagrados a una divinidad, benéfica o maligna, y eran consecuentemente propicios o infaustos. El día en que esas divinidades se identificaron con los astros, las efemérides «entraron en la astrología y sirvieron de pábulo a sus especulaciones» [33]. Ahora bien, como la distinción entre los distintos días estaba lógicamente regida por el calendario lunar, la Luna fue en todo momento el astro por excelencia que señalaba las iniciativas. En un principio fueron las fases lo que se tuvo en cuenta, después, se observó también su posición en los signos del

zodíaco y las posiciones respectivas de los astros con ella. Por lo demás, habida cuenta de que la Luna cumplía sus fases aproximadamente en períodos de siete días (hebdómadas, *septimanae),* se trató también de poner a cada una de las unidades que integraban el período hebdomadario bajo la cronocratoria de uno de los siete astros, abocándose así a la semana astrológica, hoy generalmente aceptada, con las reformas judeo-cristianas de atribuir el *dies Solis* al Señor y el *dies Saturni* al *Sabbat* hebreo.

En lo que respecta a la medicina, la teoría de las *katarchai* se plasmó en una serie de normas, habitualmente de carácter negativo, sobre la oportunidad de intervenir sobre el enfermo, y en la elaboración de una serie de pronósticos de decúbito, de general validez e independientes del tema de la genitura de cada individuo. Los principios generales sobre los que se basan los pronósticos son los ya enumerados. Los signos del zodíaco indican, de acuerdo con la *melothesia* zodiacal, la parte del cuerpo afectada. La duración de la enfermedad la determina la marcha rápida o lenta de los astros. Las conjunciones con los planetas benéficos, Júpiter y Venus, abrevian las enfermedades, que agravan y alargan las conjunciones con Saturno y Marte. La cirugía se rige por reglas análogas. Hay que abstenerse de operar cuando la Luna se encuentra en los signos trópicos, en Tauro, Capricornio y Virgo, cuando está llena o en conjunción y aspecto con Marte o Saturno. Para dar siquiera una muestra de estas elucubraciones, vamos a tomarnos la molestia de traducir algunos versos del poema didáctico «Sobre las iniciativas» de Máximo, correspondientes a los apartados «Sobre las enfermedades» (vv. 141-275) y «Sobre la incisión y cirugía». El poeta pasa revista a los diversos signos del zodíaco que va ocupando la Luna, y he aquí, por ejemplo, el pronóstico que saca de su posición en Cáncer:

Benignísima es la dolencia para el hombre provisto de voz,
si camina la refulgente Tiantina por el brillante Cáncer.
Rápido es el remedio que aporta, con tal de no tener

en el pecho el funesto dolor, pues a duras penas en tal caso
le salvarán los trabajos de Peón...
(vv. 190-94)

Abstracción hecha del rebuscamiento léxico, como refleja bien esa denominación poco usual de la Luna, no es mucho lo que aprendemos con ello. Tampoco hay grandes complicaciones en este otro precepto quirúrgico:

Y si entra en conjunción con Crono la portadora de luz, la blanca [Luna,
y aplica una incisión el varón de quien Peón se cuida
por largo tiempo se esforzará, y a un fin terrible abocará
y una dolorosa enfermedad habrá de producir en su paciente.
(vv. 305-308)

Otro método para fijar las iniciativas se encuentra en un tratado del *Syntagma Laurentianum* (*CCAG* I 124), según el cual el horóscopo es el médico; el décimo lugar del tema de la genitura, el enfermo; el séptimo, la enfermedad; y el cuarto, la curación. Si aparece un planeta maligno en el horóscopo, el médico perjudica al enfermo. Es éste un ensayo de asociar la doctrina de las *katarchai* a la genetlíaca, que tiene réplicas más complejas en los métodos atribuidos a Doroteo, Juliano y Protágoras [34]. Y dejando de lado los procedimientos de la onomatomancia, como la esfera de Demócrito y el círculo de Petosiris [35], que a duras penas pueden considerarse en relación con la medicina, hay que citar también como sistema de *katarchai* independiente, el basado en los días de la semana de Paulo Alejandrino (I 3) que parece tener en cuenta Marcelo Empírico (p. 413). Ciertos tabúes aislados, como el de no dejarse sangrar en los *dies Aegyptiaci* [36] pudieran ponerse en parangón con las admoniciones «sobre la incisión y cirugía» del poema de Máximo.

Pero lo que es lícito tener como la construcción maestra del

pronóstico son los tratados herméticos mencionados anteriormente (p. 431) que, en redacción más abreviada y con ciertas variantes, ofrecen el mismo contenido que la obra del Pseudo-Galeno (p. 437). El rigor metódico, sobre todo en este último, es mucho mayor. El médico debe tomar nota exacta de la hora en que el enfermo cayó en cama, apuntar la posición exacta de la Luna en el cielo, tener bien presente los aspectos, diametral y cuadrangular, en que se encuentra con los planetas maléficos, considerar el posible influjo de los benéficos, y no olvidar en sus cálculos no sólo el crecimiento o mengua de la Luna, sino también su marcha aditiva (en el sentido del movimiento propio de los planetas), o substractiva (en el sentido del movimiento diurno). Valga de muestra el capítulo tercero de la obra del pseudo-Galeno:

> Si el enfermo entra en cama estando la Luna en Aries y en aspecto con Marte o con el Sol, la enfermedad será de la cabeza por quemadura y le dolerán las meninges. Habrá fiebres continuas e insomnios, ardor y sed, aspereza de lengua e inflamación del tórax o dolor de hígado. El pulso será acelerado e irregular. A éstos les es útil la sangría y la aplicación de cuantas cosas puedan enfriar y calmar, pues tendrán delirio y *phrenitis.* Y si no se intercala ningún planeta benéfico con la Luna y tiene Saturno el mismo esquema hasta el séptimo día, morirá en el primer cuadrado, sobre todo si crece en número o luz la Luna (XIX 533-34 K.).

En este texto vemos apuntar la doctrina de los días críticos *(krisimoi hēmerai)* que tiene sus antecedentes remotos en la medicina hipocrática y en el pitagorismo y que Galeno (o el Pseudo-Galeno) desarrollaría en el *De diebus decretoriis* (IX 769-941 K.), en relación con la astrología lunar (libro III). En efecto, la tendencia a reducir la fenomenología de las enfermedades a contextos numéricos y temporales es casi tan antigua como la medicina griega [37]. En el «Sobre las hebdómadas» se encuentra el

primer ensayo de aplicación sistemática del número siete a todos los fenómenos del universo. El embrión cobra vida en el seno materno al séptimo día, siete son los grandes principios del mundo, las direcciones del viento, las estaciones del año, las edades del hombre. Filón compartiría esta creencia en su *De opificio mundi* y Galeno le daría una aplicación medicinal, conjugando la simpatía lunar con las cuatro fases semanales, para reconocer por hebdómadas los días críticos de las enfermedades agudas.

Del cómputo hebdomadario de los días se pasó al cómputo hebdomadario de los años, naciendo así la doctrina de los climaterios, «resultante de la colaboración de los médicos, que habían hecho astrología sin saberlo, cuando todavía no se tenía en cuenta el influjo de los astros, y de los astrólogos, interesados por incorporar a su arte las tradiciones médicas que gozaban ya de una gran notoriedad» [38]. Los *klimaktēres* o *klimaktērikoi eniautoi* son años que vienen a ser como gradas decisivas en la escala de la vida y en los que acechan al hombre peligros de toda índole, no sólo sanitarios sino de fortuna. Los años climatéricos se agrupan por períodos de siete (cf. Censor., *De die nat.* 14, 9), o de nueve, y el cómputo del año de mayor peligro en la vida humana, el llamado *androklas* o *androklastēs* (lit. «rompedor de hombres») se hacía elevando al cuadrado cada una de estas cifras (por consiguiente, el 49 o el 81) o multiplicándolas entre sí (el 63, cf. Firm. Mat. IV 20, 3).

Con todo, para la constitución de una medicina astral la mera técnica del diagnóstico y del pronóstico resultaba insuficiente. En el texto de Galeno citado arriba hemos visto cómo a la prognosis se añadía un tratamiento terapéutico que se tomaba de la medicina técnica de la época. Si la *melothesia* zodiacal valía para localizar la dolencia (Luna en Aries = afección en la cabeza) y el conocimiento de la naturaleza y temperamento de Marte para definir su sintomatología (curso veloz = pulso rápido, sequedad y calor en el astro = sequedad y calor en el enfermo), los medios de combatirla no los daba ningún saber astrológico, sino la medicina.

Galeno o el Pseudo-Galeno se comporta como un verdadero médico, no sólo cuando propone combatir el exceso de calor con una aplicación de frío, sino hasta cuando diagnostica la perturbación mental causada por dicho exceso de calor en el cerebro, la *phrenitis,* enfermedad contraria al *lēthargos* producido por el exceso de frío y humedad. Pues bien, si el astrólogo quería hacer la competencia al médico, si la iatromatemática estaba destinada a convertirse en una disciplina autónoma, se estaba en la perentoriedad de idear un método terapéutico cualquiera, siempre que fuera congruente con los principios básicos de la astrología. Y el método se halló combinando los postulados de esta ciencia con los procedimientos ancestrales de la medicina mágica, la homeopatía *(similia similibus)* y la alopatía *(contraria contrariis),* con los cuales operaba también la medicina técnica.

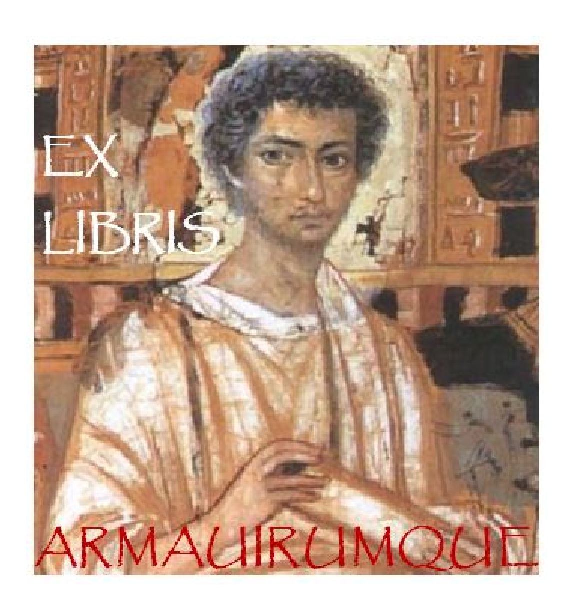
A lo que parece, Nequepsón sería partidario del último de estos métodos. Tras haber atribuido a los decanos todo tipo de malformación y enfermedad, encontró, de hacer caso a Fírmico Materno (IV 22 1-2), por divino magisterio remedios para todas ellas *ex contrariis naturis et ex contrariis potestatibus,* «ya que una naturaleza es vencida por otra y un dios vence frecuentemente a otro dios». Ahora bien, semejante terapéutica incurría, como es lógico, en enormes riesgos, porque no era cosa baladí el desencadenar una guerra entre los elementos cósmicos y las potencias superiores que los regían. De ahí que fuera mucho más recomendable el método homeopático preconizado por Hermes Trismegisto. Parte éste del supuesto de que no son los astros propiamente los causantes de las enfermedades que afectan a las distintas partes del cuerpo que les están asignadas, sino la interferencia de otro u otros en el cielo que impide que sus efectos, siempre beneficiosos, se ejerzan con la debida intensidad en el punto de su destino. Por consiguiente, si se quería restaurar de alguna manera la intensidad debida de su influjo era menester suplirla con substitutivos adecuados. Y el problema de encontrarlos estaba resuelto de antemano por la simpatía universal, ya que

al tiempo que se hicieron las diferentes *melothesiai* se había repartido el mundo vegetal, animal y mineral entre los diferentes astros por analogías (p. e., de color) o reminiscencias mitológicas. El oro se atribuía al Sol y la plata a la Luna; las plantas amargas eran de Marte, las aromáticas de Venus; los animales fríos, reptiles, ofidios, de Saturno; los de presa, de Marte, etc. Por tanto, los procedimientos terapéuticos estaban a la mano de cualquiera: «puesto que la buena influencia del astro dominante falta, es menester suplirla recurriendo a los animales, a las plantas o las piedras de la misma serie vertical, es decir, a aquellos seres de los tres primeros reinos que, dependiendo del mismo patrón celeste, están en 'simpatía' con él, están penetrados de sus efluvios y de su energía» [39].

La terapéutica homeopática astral operaba, en resumidas cuentas, con el método de los teurgos neoplatónicos, cuando en virtud de la *hieratikē technē* pretendían combinar los diversos elementos en los que estaban dispersas las cualidades de un dios, para reconstruir artificialmente la unidad divina perdida y provocar así una teofanía. Bajo esta luz adquiere el método alopático una justificación distinta. Ya no se trata de provocar directamente el choque de naturalezas y potestades contrarias que sólo un mago en posesión de arcanos revelados estaba en condiciones de hacer, sino de impedir la acción de instancias maléficas por vía indirecta, empleando los elementos antipáticos e incompatibles con ellas, evitando su comparecencia desde los escalones más ínfimos de la escala óntica. Algo, en suma, que cualquier hombre con los debidos conocimientos de las cadenas de atracción y repelencia mutua estaba en situación de hacer.

Los lapidarios, bestiarios, herbarios medievales son buena prueba del éxito obtenido por los prácticos de esta medicina decadente, la única que merece la denominación de teúrgica, pues a fuer de teurgos obraban sus doctores. Adentrarse en la maraña de sus singularidades sería interminable. Bástenos con hacer hincapié en el hecho, por lo demás obvio, de que según fuera el tipo de

melothesia elegido, así debían ser las cadenas de simpatía empleadas. El «Libro sagrado de Hermes a Asclepio», juntamente con la *melothesia* decánica enumera los minerales y las plantas de los decanos. La lista de las plantas zodiacales se nos ha conservado en tres versiones distintas, atribuidas a Tésalo (Harpocración), Hermes y Salomón; la de las planetarias, en tres series de textos, sin nombre de autor o atribuidos a Alejandro, Hermes, Tésalo (Harpocración) y Salomón [40]. Pero como si los propios autores dudasen de la eficacia de sus remedios, de vez en cuando concretizan la forma de su empleo o dan indicaciones sobre el momento oportuno de la recogida de las plantas, sin olvidarse de añadir la fórmula mágica de imprescindible recitación o la figura a tallar en la piedra homeopática. En el amplio cauce de la astrología confluyeron todas las vertientes de la medicina popular, todas las supersticiones y extravagancias del espíritu humano.



ABREVIATURAS

AAntHung.	*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
AGM	*Sudhoffs Archiv. Vierteljahrsschrift für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, der Pharmazie und der Mathematik.* Wiesbaden.
AIHS	*Archives Internationales d'Histoire des Sciences.* París.
AMH	*Annals of Medical History.* Nueva York.
AeR	*Atene e Roma. Rassegna trimestrale dell'Associazione italiana di cultura classica.* Florencia.
Aescul.	*Aesculape. Revue mensuelle illustrée des lettres et des arts dans leurs rapports avec les Sciences et la Médicine.* París.
Ant.	*Antaios,* hrsg. von M. Eliade und E. Jünger. Stuttgart.
BAB	*Bulletin de l'Academie de Belgique. Classe des Lettres.* Bruselas.
BAGB	*Bulletin de l'Association Guillaume Budé.* París.
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique.* École française d'Athènes.

BHM	*Bulletin of the History of Medicine. Organ of the American Association of the History of Medicine and the John Hopkins Institute of the History of Medicine.* Baltimore.
BIBR	*Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome.* Bruselas.
Bidez-Cumont, *Mhell.*	J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque.* I *Introduction,* II *Les textes.* París, 1938.
Bouché-Leclercq, *AG*	A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque.* Bruselas[2], 1963.
CCAG	*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum.* I-XII, Bruselas, 1898-1953.
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum.*
CM	*Clio Medica.*
CMAG	Union académique internationale. *Catalogue des Manuscrits Alquimiques Grecs.* Bruselas, 1924-1934, I-VIII.
CMG	*Corpus Medicorum Graecorum.* Leipzig, 1908 ss.
CML	*Corpus Medicorum Latinorum.* Leipzig, 1915 ss.
Cast.	*Castalia. Rivista critica di Storia della Medicina.* Milán.
D.-K.	*Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch,* von H. Diels. Achte Auflage hrsg. von W. Kranz. Berlín, 1956, I-III.
DS	Ch. Daremberg et Edm. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines.* París, 1873-1919.
Ditt., *Syll.*	*Sylloge inscriptionum Graecarum* a Guillelmo Dittenbergero condita et aucta, nunc quartum edita. Hildesheim, 1960, I-IV.

Delatte, *Herbarius*	A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les Anciens pour la cueillete des simples et des plantes magiques.* Bruselas[3], 1961 (=París, 1936, y *BAB* XXII 1936, núms. 6-9).
ERE	J. Hastings -J. A. Salbie, *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Edimburgo[2], 1925, I-XIV.
Edelstein, *Ascl.*	E. J. y L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies.* Baltimore, 1945, I-II.
Ep. Graec.	R. Hercher, *Epistolographi Graeci.* Recensuit, recognovit, adnotatione critíca et indicibus instruxit... París, 1881.
Er.	*Eranos. Acta philologica suecana a Vilelmo Lundström condita.* Upsala.
FGH	F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker.*
FHG	C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum.*
Festugière, *RHerm.*	P. Festugière, *La revelation d'Hermès Trismegiste.* I, *L'astrologie et les sciences occultes.* París, 1950.
GMyth.	L. Preller - C. Robert, *Griechische Mythologie.* Francfort[5], 1967.
G&R	*Greece and Rome.* Oxford.
Gesn.	*Gesnerus, Revue trimestrelle publiée par la Société suisse d'Histoire de la Médicine et des Sciences naturelles.* Aaran.
Gundel, *Astrolog.*	W. Gundel -H. G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte. Sudhoffs Archiv, Beiheft VI.* Wiesbaden, 1966.

Gymn.	*Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung.* Heidelberg.
HSCPh.	*Harvard Studies in Classical Philology.* Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Herm.	*Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie.* Wiesbaden.
Hippocr.	*Hippocrate. Revue d'humanisme médical.* París.
Hopfner, *OZ*	*Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber* (en Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde,* XXI 1921 y XXIII 1924).
ICret.	*Inscriptiones Creticae.*
IG	*Inscriptiones Graecae.*
IM.	R. Heim, «Incantamenta magica Graeco-Latina», *Jahrb. f. class. Philol., Suppl.* XIX 1893, 483-575.
JHM	*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences.* New Haven, Connecticut.
Jan.	*Janus. Revue Internationale de l'histoire des sciences, de la médicine, de la pharmacie et de la technique.* Leiden.
JbACh.	*Jahrbuch für Antike und Christentum.* Münster.
KP	*Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft...* hrsg. von K. Ziegler und W. Sontheimer, Stuttgart, 1964 ss.
LEC	*Les Études Classiques.* Namur.
Laín, *Cur. pal.*	P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica.* Madrid, 1958.

Lex. — *Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung.* Lahr i. B., Schauenburg.

MGM — Ideler, *Physici et medici Graeci minores.* Berlín, 1841.

MH — *Medical History. A Quarterly Journal Devoted to the History and Bibliography of Medicine and Related Sciences.* Londres.

MHelv. — *Museum Helveticum. Revue Suisse pour l'Étude de l'Antiquité classique.* Bâle.

Mēlēmata — *Mēlēmata.* Festschrift für Werner Leibbrand zum siebzigsten Geburstag.

P. Maas, *Epidaurische Hymnen* — P. Maas, *Epidaurische Hymnen, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse* IX, Heft 5, 1933.

Minos — *Minos. Revista de Filología egea. Salamanca.*

Mnem. — *Mnemosyne. Bibliotheca classica Batava.* Leiden.

Myth. Lex. — *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie...* hrsg. von W. H. Roscher. Leipzig, 1890 ss.

NNGG — *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Nilsson, *GgrR* — *Geschichte der griechischen Religion* I-II, Munich[2], 1955-1961.

Num. — *Numen. International Review for the History of Religions issued by the International Association for the History of Religions.* Leiden.

PG — *Patrologiae cursus completus, series Graeca,* I-CLXI, acc. J-P. Migne. París, 1857-1912.

PL	*Patrologiae cursus completus, series Latina,* I-CCXXI, acc. J.P. Migne. París, 1884-1880.
PMG	*Papyri magicae Graecae. Die griechischen Zauberpapyri,* herausgegeben und übersetzt von K. Preisendanz. Leipzig I 1928, II 1931.
PSM	*Pagine di Storia della medicina. Bollettino trimestrale dell'Istituto di Storia della Medicina dell' Universitá di Roma.*
PW	*Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft. Neue Bearbeitung...* hrsg. von G. Wissowa. Stuttgart, 1896 ss.
Par. Graec.	E. Leutsch -F. G. Schneidewinn, *Corpus paroemiographorum Graecorum* I-II, Hildesheim[2], 1958.
Philol.	*Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum.* Berlín.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt...* hrsg. von Th. Klauser. Stuttgart, 1950 ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* Tübingen[3], 1957-62. I-VI.
RGVV	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* begründet von A. Dieterich und R. Wünsch, hrsg. von R. Wünsch und L. Deubner. Giessen, 1900 ss.
RVG	*Realexikon der Vorgeschichte,* unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter hrsg. von Max Ebert, I-XIV. Berlín, 1924-1932.
Rev. Phil.	*Revue de Philologie.* París.
RhM	*Rheinisches Museum.* Francfort.

SHA	*Scriptores Historiae Augustae,* ed. Hohl, Leipzig, 1927.
SO	*Symbolae Osloenses, auspiciis societatis Graeco-Latinae.* Oslo.
St. Vet. fr.	J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* I-III, Leipzig, 1923.
WDA	Bächthold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Leipzig y Berlín, 1927-1941.
WE	Herzog, «Die Wunderheilungen von Epidauros», *Philol. Suppl.* XXII, 3, 1931.
WbNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...* hrsg. von G. Kittel. Stuttgart, 1966 ss.
Weinreich, *HW*	O. Weinreich, *Antike Heilungswunder.* Giessen, 1909, *RGVV* VIII, 1.
ZInd.	*Zeitschrift für Indologie und Iranistik.*

NOTAS

PARTE PRIMERA: ENFERMEDAD, SOCIEDAD E INDIVIDUO

[1] «Die Entstehung der primitiven Heilmethoden und ihre organische Weiterentwickelung», *AGM* III, 1909, 81-83.

[2] «Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine», *BHM* XIX, 1946, 467-97.

[3] *Op. cit.,* 482, 488.

[4] «The Basic Principles of Medicine in the Primitive Mind», *MH* XI, 1967, 111-127.

[5] «Primitive Medicine and Culture Pattern», *BMH* XII, 1942, 545-74.

[6] Cf. Laín, *Cur. pal.,* 59 ss.

[7] «Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic», *BHM* V, 1937, 219, nota 52.

[8] «Psychopatology, Primitive Medicine and Primitive Culture», *BHM* XIV, 1943, 30-67 en p. 33.

[9] Cf. *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática,* Madrid, 1950; *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad,* Madrid, 1955; «Das Erlebnis der Krankheit als geschichtliches Problem», *Ant.* II, 1961, 285-97.

[10] «Metaphysik der Krankheit», *AGM* LI, 1967, 290-317.

[11] Pese a las múltiples realizaciones de la inteligencia —navegación, agricultura, ingenios de caza, el lenguaje, las leyes, etc.— que le hacen al coro sentirse optimista por el futuro de la humanidad («sin recursos no se encamina hacia el futuro», v. 360), hay algo, sin embargo, que el hombre no logra inventar: el modo de substraerse de la muerte (v. 361-362). No obstante, mitiga su afirmación precisamente con una frase reveladora sobre la confianza en la medicina del griego del siglo v: a pesar de esa limita-

ción, el hombre ha ideado remedios para enfermedades que antano no lo tenían (vv. 363-364).

[12] «La ética hipocrática», *Mēlēmata,* 57-63.

[13] *Op cit.* en nota 7, pp. 244-45.

[14] *Op. cit.* en nota 12, p. 60.

[15] La viril *tlēmosynē* la contrapone el poeta (fr. 7, 5-10 Adrados) a la pena mujeril *(gynaikeion penthos).* El término griego no responde exactamente al nuestro de «resignación», sino al de «aguante», y representa una exigencia del hombre cumplido. «El buen varón se aguanta con la desgracia aunque no se le vea», dice Teognis (v. 441). La razón teológica que justifica este imperativo es que tanto los bienes como los males son dones de los dioses (cf. *Il.* XXIV 527 ss., donde se representa a Zeus repartiendo unos y otros a los hombres de dos toneles), y si se aceptan y se disfrutan los primeros, deben también aceptarse y soportarse los segundos (cf. Theogn. 355-360). El pensamiento se repite con frecuencia (cf. las notas de Adrados a los pasajes citados de Arquíloco y Teognis). Los propios dioses no se eximen de la obligación de soportar el dolor como recuerda Dione a Afrodita, herida en el combate por Diomedes:

> *Aguántate, hija mía, y sopórtalo por mucho que te duela,*
> *pues somos ya muchos los habitantes de las mansiones olímpicas*
> *que hemos aguantado dolores inferidos por los hombres.*
> (*Il.* V 382-84)

[16] «Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele», *CM* III, 1968, 1-20.

[17] *Op. cit.,* 7-8.

[18] «Das Erlebnis der Krankheit als geschichtliches Problem», *Ant.* II, 1961, 296-97.

[19] Novalis, *Schriften,* hrgs. R. Samuel und P. Kluckhohn, Leipzig, 1929 III 339, citado por Laín en «Metaphysik der Krankheit», *AGM* LI, 1967, página 302, nota 8.

[20] *Pagan and Christian in a Age of Anxiety,* Cambridge, 1965, 43-44.

[21] *Galeni in Platonis Timaeum Commentarii fragmenta,* ed. Schröder en *CMG,* suppl. I, 1934, p. 33; cf. Edelstein, *Ascl.* II 146, nota 3.

[22] Cf. P. Laín Entralgo, *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad,* Madrid, 1955.

PARTE SEGUNDA: MEDICOS, *iatromanteis* Y «HOMBRES DIVINOS»

[1] Cf. K. Throede, s.v. «Exorzismus» en *RAC* VII, 44-114, en col. 45.

[2] «Note on two Keftiu incantations», *Minos* VI, 1958, 66.

[3] Su tenor literal, no excesivamente claro, es: *synthei kepeua amyntera kichori; epeksetase psauso haimakta lipei paur' smeche.*

[4] «Cenni sulla medicina preellenica o egea», *Cast.* III, 1961, 104-110.

[5] Sobre este personaje, cf. M. Michler, «Demokedes von Kroton. Der älteste Vertreter westgriechischen Heilkunde», *Gesn.* XXIII, 1966, 213-229.

[6] Cf. *Acarn.* 1030-2, 1222, *Vesp.* 1432.

[7] Cf. una buena copia de referencias en J. Brecht, «Motiv- und Typengeschichte des Griechischen Spottepigramms», *Philol., Suppl.* XXII, 2, Leipzig, 1930, 45-49.

[8] Una visión muy ponderada del problema ofrece Alice Gervais, «Que pensait-on des médecins dans l'ancienne Rome?», *BAGB,* 1964, 197-231, aunque limite su investigación a la época republicana y el primer siglo del imperio.

[9] Así se explica el error de apreciación de J. Hallaure («Pline et les médecins», *Hippocr.* IV, 1936, 267-72), que tacha a Plinio de embustero, sin tener en cuenta los hechos que se comentarán después. En una línea parecida se expresó también F. Buret («La médecine chez les romains avant l'ère chrétienne», *Jan.* I, 1896-97, 517-526). El problema ha sido debatido por A. Spallaci, *I medici e la medicina in Plinio il naturalista,* Milán, 1936, y por E. J. Jonkers, «Pline et l'origine de la médecine», *AIHS* III, 1950, 214. Pero las críticas a los médicos incompetentes son anteriores y nacen precisamente en el seno de la medicina técnica, según lo comprueban las del tratado hipocrático *Nomos* a los falsos médicos, que son como los malos actores de teatro y de que tal no tienen sino el nombre *(CMG* I 1; 7, 10), y las del autor del *Peri euschēmosynēs,* que de ellos dice que son como el oro falso *(CMG* I 1; 26-29). Para este tipo de médico se acuña el neologismo *aniētros* (lit. «no-médico, falso médico»: *CMG* I 1; 32, 15). De los resultados funestos de la actividad de semejantes incompetentes tomó conciencia la ética profesional de que el primer deber del médico era no dañar al paciente (cf. C. Sandulescu, «*Primum non nocere.* Philological Commentaries on a Medical Aphorism», *AAntHung.* XIII, 1965, 359-368). Sobre los médicos públicos cf. Louis Cohn-Haft, *The public Physicians of Ancient Greece,* Northhampton, 1956 *(Smith College Studies in History* XLII).

[10] Cf. H. H. Huxley, «Greek Doctor and Roman Patient», *G&R* IV, 1957, 132-38.

[11] Que la costumbre no era sólo romana, lo demuestra un aserto de Aristóteles: cuando la gente —dice— «sospecha que los médicos por provecho se han dejado sobornar por sus enemigos, buscan entonces la curación en los libros» *(Pol.* III 2287 a 35).

[12] Cf. E. T. Sage, «Medicine in the Romance of Petronius», *AMH* VII, 1936, 186-92.

[13] Al menos, así parece que se interpretaba en el s. v a. C. el poder de su música: cf. Eur., *Cycl.* 646, Paus. VI 20, 18, Strab. VII 330, fr. 18, Plin., *Nat. hist.* XXX 7, Tzetz., *Exeg. in Iliad.* XVII 19, Apul., *Apol.* 27.

[14] En la biografía de este último escrita por Filóstrato se pueden encontrar en abundancia los rasgos típicos de la actuación medicinal de estos *theioi andres*. Las enfermedades que curan se arrastran largo tiempo y son de suma gravedad (*Vit. Apoll.* III 38, IV 20, cf. Ditt., *Syll.* 802, 95; 805, 5); los médicos se muestran impotentes frente a ellas (*Vit. Apoll.* IV 18, Apul., *Met.* X 2, 12, Ael., *Var. hist.* XII 1, fr. 89); las curaciones portentosas emanan de su poder (*Vit. Apoll.* VII 38 ss., VI 24, IV 45), no del ejercicio de artes mágicas (*ibid.* I 2; IV 45; VI 12; VII 39; VIII 7). Sobre este tipo de médicos, cf. J. Precope, *Iatrophilosophers of the Hellenic States,* Londres, 1961, Weinreich, *HW;* y sobre la índole de la literatura aretalógica tardía R. Reitzenstein, *Hellenistiche Wundererzählungen,* Darmstadt[2], 1963, 1-89. Una función semejante a la de los *Orpheotelestai* (cf. sobre su actividad H. Bolkenstein, *Theophrasto's Charakter der Deisidaimonia, RGVV* XXI, 2, 1929, 52 ss.) desempeñaban en época tardía los *Mētragyrtai,* sacerdotes de la Gran Madre, purificadores, curadores y milagreros (cf. Poll. III 11).

[15] *Theios anēr. Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum,* Darmstadt[2], 1967, p. 141.

[16] *Die hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen,* Stuttgart[4], 1956, p. 237.

[17] *CMAG* IV, 148-151; cf. Bidez en *Mélanges Cumont,* Bruselas, 1936, 85-100; la traducción francesa puede verse en P. Festugière, *RHerm,* páginas 134-136.

[18] Cf. Cl. Zintzen, «Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie», *RhM,* N. F. 1965, 71-100, especialmente 91 y ss.

[19] «Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele», *CM* III, 1968, 1-20, especialmente p. 13 y ss.

PARTE TERCERA: ENFERMEDAD Y CURACION EN LA MITOLOGIA GRIEGA

[1] *Ascl.*

[2] Kerényi (*Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence,* Nueva York, 1959, p. 32) señala la extraña equivalencia que hay entre el perro y la serpiente en la mitología griega de los infiernos. «Los perros —dice un antiguo exégeta— son también serpientes (Hesych.). Los inmigrantes griegos, al adoptar el simbolismo de la serpiente, no por ello abandonaron el del animal que conocían antes de su asentamiento en Grecia.»

[2b] Cf. una buena revisión de la última bibliografía en W. Fauth, s.v. «Asklepios» en *KP.*

[3] Propiamente lo hace derivar de *magh-,* raíz que indica un poder es-

pecial: cf. iran. *maga-* «poder mágico de los magos», al. *mögen,* gr. *mēchar, mēchos* «remedio» («Les noms grecs des devins et magiciens», *LEC* XXIV, 1956, 97-106).

[4] *Op. cit.* en nota 2, p. 76.

[5] s.v. «Heros» en *Myth. Lex.* I, 2 (2441-2589) en col. 2482, 47 ss.

[6] Cf. Sybel, «Toxaris», *Herm.* XX 1885, 41-55.

[7] *Ep. Graec.* núm. II, p. 284, núm. XXVII, 312-18.

[8] *Op. cit.* en nota 2, p. 79.

[9] Cf. F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrskultes,* Stuttgart, 1957, p. 44 y 127 ss.

[10] «Mito e medicina. Melampo e la guarigione delle Pretide», *AeR,* N.S. V, 1960, 8-16.

[10b] Roscher («Die 'Hundekrankheit' *(kyōn)* der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten», *Herm.* LIII, 1898, 167-208, en p. 176, nota 2) hace notar correctamente que a la *machlosynē* de las Prétides alude tal vez al nombre de una de ellas, *Elegē,* que se ha de poner en relación con *legos= akolastos* «disoluto». Para este autor la enfermedad mítica de las hijas de Preto, caracterizada por, 1.°) *machlosynē stygerē,* 2.°) *knyos ainon* (costras que producen picazón), 3.°) *alphos* (pecas), 4.°) *alōpekia* (caída del pelo), 5.°) cambio de voz y locura transitoria (las jóvenes se creían transformadas en vacas), sería la *leukē,* o lepra blanca, enfermedad unida a veces al delirio. Lo hace sumamente verosímil a juicio de este autor (cf. *Myth. Lex.* III, 1, col. 458) el hecho de que para el tratamiento no sólo de la *mania,* sino también de los *alphoi kai leichēnes kai leprai* se empleaba el heléboro negro (Diosc., *Mat. med.* I 149). Roscher estima que en la versión más antigua del mito era Hera la causante de la enfermedad de las Prétides, lo que daría la razón religiosa de su locura teriantrópica, al ser la vaca el animal sagrado de la diosa (cf. Serv., *In* Verg. *Ecl.* IV 48).

[11] *GMyth.* II, 1214-15.

[12] *GMyth.* II, 1142.

[13] *Par. Graec.* II, 736, 28, Schol. Plat., *Gorg.* 447 A, Schol. Theocr. XII 25, Schol. Byz. Aristoph., *Nub.* 919, Suet., *Claud.* 43, Philostr., *Vit. Apoll* VI 43, Sen., *Troad.* 215.

[14] Cf. W. R. Dawson, «Chiron the Centaur», *JHM* IV, 1949, 267-75, en p. 173.

[15] *Op. cit.* en nota 2, p. 100.

[15b] Pestes míticas, aparte de la del canto I de la *Ilíada,* son la de los argivos bajo Crotopo, producidas por Apolo; la de Atenas en tiempos de Minos causada por Zeus (Apollod. III 15, 8, 3); la de Atenas que dio origen a la *arkteia* en el culto de la Ártemis Brauronia y Muniquia (Schol. Aristoph., *Lys.* 645); la de Tégea producida por Atenea (Apollod. II 7, 4);

la de Egina en tiempos de Éaco, producida por Hera (Ov., *Met.* VII 523), la de Temesa producida por el alma de un muerto llamado *Lykas* (cf. Roscher, s.v. «Nosos» en *Myth. Lex.* III, 1, cols. 463-464).

[15c] Roscher (en *op. cit.* en nota 10[b], pp. 177-178, y en *Mith. Lex.* III, 1, col. 459) de la expresión proverbial *Hērakleios psōra* «sarna de Heracles» (*Sud.* s.v., Diogenian V 7, Macar. IV 57, Apost. VIII 68) deduce una enfermedad mítica del héroe, que se representaría en un *scarabaeus* etrusco del Museo Británico, donde aparece Heracles abatido sentado en una fuente. En efecto, Zenobio dice: «Sarna de Heracles: la que necesita de baños para su curación. En efecto, Atenea le hizo brotar a Heracles en muchas partes fuentes calientes para descanso de sus males, según dice el poeta Pisandro en su poema sobre Heracles» (VI 49). La saga de su enfermedad serviría de *aition* a los llamados «baños de Heracles», nombre que se daba a las fuentes sulfurosas cuyas aguas en la Antigüedad, como en la época moderna, ocasionalmente se recetaban para las enfermedades de la piel. El tema sería conocido ya por Íbico (fr. 46 Bergk) y por Pisandro (fr. 7, página 251 Kinkel), pero carecemos de mayor información. Por enfermedad de la piel tiene Roscher (*ibid.* 177 y *Myth. Lex.* III, 1, 460) la enfermedad mortal del héroe que define como «una dolencia de la piel, terriblemente dolorosa, unida a convulsiones (Soph., *Trach.* 110, 786, 805), producida por el veneno de la flecha procedente de la hidra». La descripción de los síntomas se basa, según él, en los efectos producidos por las picaduras de serpientes venenosas (cf. Nic., *Ther.* 360 ss.). El proceso séptico (cf. Apollod. II 7, 7, 9) de la enfermedad mortal de Heracles, hizo que Areteo denominara (p. 178 K.) a la elefantiasis, enfermedad en la que se presenta también la *sēpsis, Hērakleia nosos.*

[16] Sobre los aspectos religiosos de la ceguera, cf. K. Latte, s.v. «Blindheit» en *RAC* II 438-441.

[16b] Roscher hace notar (*op. cit.* en nota 10[b], p. 176, y *Myth. Lex.* III, 1, 458-459) que la locura de Heracles (cf. Eur., *Herc. fur.* 480, Hygin., *Fab.* 32, etc.) la interpretaron los antiguos como un ataque de epilepsia y de ahí el nombre de *Hērakleia nosos* que se daba también a esta enfermedad (cf. Dicearco *ap.* Zenob. IV 26, Diogenian. V 8). Sobre lo gratuito de esta denominación se expresa así Galeno: «A la epilepsia... la denominan algunos... 'enfermedad de Heracles', no porque creyeran que Heracles fue epiléptico, sino al parecer por denominarla con nombres ilustres, y en esta idea crearon el nombre de (enfermedad) Heraclea que muestra su importancia» (XVII b, 341 K.). Roscher (*op. cit.* en nota 10[b], p. 173, nota 1) imputa al racionalismo de los médicos este negarse a admitir que Heracles fuese epiléptico, «trotz der volksthümlichen Bezeichnung der Epilepsie als *Hērakleia nosos*». Sin embargo, no creemos que esté aquí en lo cierto el gran filólogo. El adjetivo «heracleo», habida cuenta de las características del hé-

roe, pudo muy bien, como interpreta Galeno, emplearse como sinónimo de *megas*. La antedicha denominación, más que popular, la estimamos debida al capricho de algún médico, y nada hay, por lo demás, en las descripciones poéticas de la locura de Heracles que permita identificarla con la *hiera nosos*, salvo el hecho de haber sido producida por una divinidad, Hera.

[16c] A los casos mencionados hay que agregar la locura de Bróteas, provocada por Artemis (Apollod. II 2), la de Atamante (Hera, Apollod. III 4, 2), Talos (Medea, Apollod. I, 9, 26, 5), Io y Belerofontes. Junto a las afecciones individuales, la locura puede presentarse también en forma epidémica, por ejemplo, la de los piratas tirrenos, las argivas y tebanas, las Pandaridas, los pastores arcadios (Long. *Past.* III 23); cf. Roscher, *op. cit.* en nota 10[b], p. 188 y *Myth. Lex.* III, 1, 463.

[17] *Oreste et Alcmeon. Étude sur la projection legendaire du matricide en Grèce*, París, 1959, p. 86.

[18] *Op. cit.*, pp. 48-49.

[18b] *Op. cit.*, p. 49.

[19] *Op. cit.*, p. 97.

[20] Sobre el ritual del *regressus ad uterum* como forma del «retorno al origen», cf. Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, Madrid, 1968, 93-98.

[21] Una historia muy parecida, la de Ctesila y Hermócrates refiere Antonino Liberal *(Met.* 1).

[21b] La lista de enfermedades míticas habría que completarla con la venérea de Minos (Apollod. III 15, 1, 4), que comentamos en nota IV, 31b, y unos cuantos casos más estudiados por Roscher. Entre ellos la curiosa dolencia *peri tas pygas* que obligó a los compañeros de Agamenón a interrumpir el viaje y a fundar la ciudad de Pygela en las cercanías de Éfeso (Theopomp., fr. 62 en *FHG* I, p. 287), que hacia 350 a. C. alteró su malsonante nombre en Phygela *(op. cit.* en nota 10 b, pp. 183-184). La extravagancia del suceso hace pensar en un *aition* del extraño topónimo. Otro caso es el de la *phtheiriasis* que causaría la muerte de Acasto, el hijo de Pelias (cf. Plut., *Sull.* 36 y Helladius *ap.* Phot., *Bibl.* 533 A Bekker). Consistía esta enfermedad en ulceraciones de las que salían piojos *(phtheires)* y de ella habrían muerto Alcmán, Ferécides de Syros, Calístenes, Espeusipo y Sila (Roscher, *op. cit.* en nota 10 b, p. 182). La abundancia de estos parásitos (cf. Gossen, s.v. «Laus» en *PW* XII 1031 ss.) en la Antigüedad se prestaba, sin duda, a enfermedades hoy día inexistentes, y explica bien psicológicamente el sueño del *iama* XXVIII de Epidauro (cf. *WE*, 108). Otra enfermedad mítica es el *Lēmnion kakon* de las mujeres de Lemnos, castigadas por Afrodita, a causa de haber desatendido su culto, a padecer una *dysosmia* o mal aliento que repugnaba a sus maridos. Por esa razón decidieron asesinarlos (cf. Schol. Apoll. Rhod. I 609, 615, y véanse más referencias en Roscher, *ibid.* 185 y *Myth. Lex.* III 1, 462). Por último, debe

citarse la curiosa dolencia de Erisictón, a quien por haber penetrado en su recinto sagrado condenó Artemis a padecer un hambre insaciable y a perder peso constantemente a pesar de sus excesos en la comida, que condujeron a la ruina a su familia:

> *Hasta las mulas desuncieron de los grandes carros;*
> *se comió la vaca que su madre criaba para Hestia,*
> *el caballo de carreras y el caballo de combate,*
> *hasta la gata que hacía temblar a los animalillos.*
> (Callimach., *Hymn.* IV 107-10).

Este tipo de hambre patológica, llamada por los poetas *boulimia, boupeina, boubrōstis,* la denomina Galeno *orexis kynōdēs* «apetito canino» (VII 131, XVII b 499 K. 499; cf. Roscher, *op. cit.,* 185-86 y *Myth. Lex.* III, 1, 461). Estos dos últimos casos no son sino una proyección a la leyenda de hechos de la experiencia cotidiana.

[22] *Op. cit.* en nota 14, en p. 273, nota 57.

[22b] Por el contrario a las heridas, aunque graves, cicatrizables se las llamó *Tēlepheia helkē* (cf. Galen. I 664 K., Paul. Aegin. IV 46). De Télefo toma también el nombre la planta *tēlepheion* (Galen. XII 140, Diosc., *De mat. med.* II 153, 217), con la que, según otra variante del mito, Aquiles le habría curado (Plin. *Nat. hist.* XXV 42).

[23] Paus. X 37, 7. Refieren la misma estratagema Polieno (III 5), Frontón (III 7, 6) y la *Suda* (s.v. *Solōn);* Polieno la atribuye a Clístenes en el pasaje citado y en otro (VI 13) a Euríloco. Nos hallamos evidentemente ante un tema de repertorio.

[24] Cf. G. Sticker, «Pharmakologie und Toxikologie bei den Hellenen», *AGM* XXXI, 1938, 1-36, en pp. 18-19.

[25] «Das Gift der Kirke», *Gymm.* LXVI, 1959, 509-516.

[26] Cf. referencias bibliográficas en Laín, *Cur. pal.,* p. 16, nota 8 y H. E. Sigerist, *A History of Medicine. II Early Greek, Hindu, and Persian Medicine,* Oxford, 1961, p. 35, nota 4.

[27] *Cur. pal.,* p. 21.

[28] Cf. P. J. Sarma, «The Art of Healing in Rigveda», *AMH,* 3 Ser. I, 1939, 538-541.

[29] Cf. Sudhoff, s. v. «Zauber», en *RVG* XIV 429.

[30] Cf. E. H. Ackerknecht, «Primitive Medicine and Culture Pattern», *BMH* XII, 1942, 555. Para una concepción semejante de los aztecas y de los lacandones, cf. J. Soustelle, *Les quattre soleis,* París, 1967, p. 54.

[31] Cf. Laín, *Cur. Pal.,* p. 22.

[32] *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée:* Pyr *champ d'emploi et signification,* París, 1965, p. 90. Para esa asociación, cf. *Il.* II 388 ss., IV 27, V 796 ss., XIII 711, XVI 106 ss., XVII 385, XXI 51 ss.

[33] S. v. «*Epōdē*», en *PW,* Suppl. IV col. 325.

[34] *A History of Medicine II. Early Greek, Hindu and Persian Medicine,* Oxford, 1961, p. 37, nota 34.

[35] Cf. E. Rohde, *Psiche,* Bari, 1916, II 408, nota 3.

[36] Cf. H. W. Parke -D. E. Wormell, *The Delphic Oracle* II, Oxford, 1956, números 485 y 487.

[37] Cf. E. Rohde, *Psiche,* Bari, 1916, II 402.

[38] Cf. K. Latte, s. v. «Blindheit», en *RAC* II (433-446), en cols. 438-441.

[39] Cf. Ovid., *Fast.* VI 437 ss., Juv. VI 265, Liv., *Perioch.* XIX, Val. Max. I 4, 5.

[40] Cf. M. Detienne, *La notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien,* París, 1963, 46-48.

[41] «Der Zauber der Heilkräuter in der Antike und Neuzeit», *AGM* XXIX, 1936, 3-26, en p. 7.

PARTE CUARTA: CONTAGIO, MANCILLA Y TRANSFERENCIA

[1] Sobre este aspecto, cf. A. Kambylis, *Die Dichterweihe und ihre Symbolik,* Heidelberg, 1965, 23-30.

[2] Cf. Pfister, s. v. «Katharmoi», en *PW,* col. 2517.

[3] Cf. Heichelheim, s. v. «Nymphai», en *PW,* cols. 1551-52.

[4] Cf. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I, Friburgo, 1909, 118, 120.

[5] Cf. J. Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde* I, Leipzig, 1899, página 78; 207 ss., y Dietlinde Goltz, «Über die Rolle des Arzneimittels in antiken und christlichen Wunderheilungen», *AGM* L, 1966, 392-410, a quien debemos estas referencias: cf. especialmente pp. 402, 403-404, 410.

[6] «Die Krankheit der Jungfrauen», *Jan.* LXIII, 1939, 189-94.

[7] *Gewissensregungen in der griechische Tragödie, Spudasmata* III, Hildesheim, 1964.

[8] *Op. cit.,* p. 99, nota 225.

[9] *Op. cit.,* p. 110.

[10] S. v. «Katharsis», en *PW, Suppl.* VI, cols. 146-162.

[11] *Cur. pal.,* 186 ss.

[12] Por un procedimiento análogo se opera el rejuvenecimiento del Demos aristofánico *(Equ.* 1336).

[13] *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée.* Pyr, *champ d'emploi et signification,* París, 1965, p. 350.

[14] Sobre este motivo, cf. Berthold, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglaube der Griechen, RGVV* XI, 1, 1911, 38 ss.

[15] *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur la valeur du feu dans les légendes helleniques,* París, 1965, p. 65.

[16] Cf. *WE,* 30, 105.

[17] «Zur Deisidämonie», *SO,* XXI, 155-169, en pp. 166-168.

[18] «Antecedentes of Greek Corpuscular Theories», *HSCPh.,* 1911, 111, 172.

[19] «The Greek Cult of the Dead and the Chthonian Deities in Ancient Medicine», *AMH* I, 1917, 35-53.

[20] *Religion und Kultus,* Gotinga, 1953, p. 27.

[21] *Roman Dynamism,* Oxford, 1947.

[22] *Op. cit.,* p. 10.

[23] Cf. Verg., *Ecl.* I, 50; Ulpian., *Dig.* XIX 1, 13: *sive pecora contagione morbosi pecoris perierant;* cf. Verg., *Georg.* III 469.

[24] *Sterilités mysterieuses et naissances malefiques,* París, 1938, p. 105 ss. (*excursus* sobre «la légende de Philoctete et l'excomunication des malades»).

[25] *Op. cit.,* en nota 21, p. 138.

[26] *Op. cit.,* p. 178.

[27] La transferencia se efectúa en virtud de la fórmula mágica, escupiendo y tocando tierra. El texto dice: *terra pestem teneto, salus hic maneto in meis pedibus. Hoc ter noviens cantare iubet, terram tangere, despuere, ieiunum cantare.*

[28] Sobre las diversas equivalencias a la noción de *mana* griegas (*dynamis, energeia, sthenos, kartos, menos*) y latinas (*vis, virtus, potentia, efficacia, eventus, effectus*), así como las diversas manifestaciones y formas de la fuerza mágica y las propiedades ocultas de las cosas, cf. J. Röhr, «Der okkulte Kraftbegriff im Altertum», *Philol. Suppl.* XVII 1, Leipzig, 1923. Para la noción de *dynamis* en el *Corp. Hippocr.,* cf. G. Plamboeck, *Dynamis im Corpus Hippocraticum. Akad. der Wiss. und der Lit. in Mainz, Abh. der Geistes-und Sozialwiss. Kl.,* 1964, 2. Wiesbaden, 1964. En cuanto al significado del término en el Nuevo Testamento y en los autores cristianos, pueden consultarse los artículos de E. Fascher, «Dynamis», en *RAC* IV 415-458, y de Grundman, *dynamai/dynamis,* en *WbNT* II 286-318. Véase también el trabajo de Stählin (*ibid.* I 488-492) *asthenēs, astheneia,* si se quiere tener una visión del concepto neotestamentario de la enfermedad.

[29] Cf. Weinreich, *HW;* Behm, *Die Handauflegung in Urchristentum* (Diss. Erlangen, 1911), 102 ss.; M. Bloch, *Les rois thaumaturges,* Estrasburgo, 1924; Sudhoff, «Handanlegung des Heilgottes auf attischen Weihe-

tafeln», *AGM* XVIII, 1926, 235 ss.; U. Haussmann, *Kunst und Heiltum,* Postdam, 1948, p. 43.

[30] «Antike Betrachtungen über Nutzen und Schade des Koitus», *Jan.* XLIV, 1940, 123-138.

[31] «The Medical and Magical Significance in Ancient Medicine of Things Connected with Reproduction and its Organs», *JHM* III, 1948, 525-546, en p. 530, nota 32.

[31b] La existencia de enfermedades venéreas en la Grecia clásica la prueba mejor que nada la mítica dolencia de Minos. Comoquiera que gustase de yacer con muchas mujeres, su esposa Pasífae «le dio un veneno, y siempre que se acostaba con otra emitía en sus partes *thēria,* y de esta manera perecían... Procris, dándole a beber la raíz de Circe para que no la dañara, se acostó con él» (Apollod. III 15, 1, 4). Roscher («Die 'Hundekrankheit' *(kyōn)* der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten», *Herm.* LIII, 1898, 180-181, y *Myth. Lex.* III 1, 460) reconoce aquí con razón la enfermedad venérea denominada *thērion* («fiera») o *thēriōma,* que afectó a Herodes el Grande (Ioseph., *Ant. Iud.* XVII 6, 5; *Bell. Iud.* I 33, 5) y al César Galerio (Lact., *De mort. pers.* 33). Para la concepción de las enfermedades internas como «bichos», cf. el comentario de Herzog *(WE* 80-82) al *iama* XXV de Epidauro.

[32] *Op. cit.,* en nota 30, pp. 129-30.

[32b] Por la coincidencia con Geop. XIII 9, 6, Plin., *Nat. hist.* XXVIII 155 y con las *Kyranides* (p. 70, 8), M. Wellmann («Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung», *Philol. Suppl.* XXII 1, p. 109) atribuye la procedencia de este pasaje a Bolo de Mendes. Por su parte, Bidez-Cumont *(Mhell.* II 194) logran remontarse, con ciertas reservas, a la obra del Pseudo-Zoroastro (fr. 52). Estos últimos autores recogen *(ibid.* 196, nota 12) un tipo parecido de curación, aunque por medio de la mirada: Theod. Prisc., *Appendix,* p. 398, § 202 ed. Rose: *ad morbum regium: regio morbo tentus asinum diu ac frequenter intuens remediabitur.*

[32c] Lo mismo se hacía empleando un pato (Plin., *Nat. hist.* XXX 61). El relato del perrillo aparece también en las *Kyranides* (p. 63, 24) y en Marcelo Empírico (XXI 1). Wellmann *(op. cit.,* p. 105) reconoce aquí un fragmento de Bolo-Demócrito.

[33] *The Golden Bough,* Londres[3], 1936, III 105.

[34] *Ibid.,* IX, 1933, 6 ss.

[35] Cf. Sudhoff, s. v. «Zauber», en *RVG* XIV, 502-503.

[36] *Gleiches zum Gleichen. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens (Klassisch-Philologische Studien herausgegeben von* Hans Herter und Wolfgang Schmid, *Heft* 31), Wiesbaden, 1965.

[37] *Op. cit.,* p. 148, nota 142.

[38] Aparte de lo relativo al origen de los contrarios en sus contrarios y de la doble generación que va de uno al otro (69 E-72 E), cf. especialmente 104 D-106 A, donde se acomete la demostración definitiva de la inmortalidad del alma a partir del hecho de que existen cosas que se excluyen mutuamente, a pesar de no ser contrarias, por estar unido necesariamente su *eidos* respectivo a uno de los miembros de una pareja de contrarios.

[39] *Op. cit.* en nota 36, p. XVI.

[40] *Op. cit.*, p. 142.

[41] Cf. nota 38.

[42] *Pathos tinos dia pathous heterou,* según Teodoro (cf. Clem. Alex., tomo III, p. 111, ed. Stählin).

[43] «El alma se duele por la atadura física y la simpatía que la produce», dice Filópono *(Comm. in* Arist. *De anim.*, en *Commentaria in Aristotelem Graeca* XV, ed. Hayduck, p. 18, r. 4).

[44] «La energía del alma —dice Olimpiodoro— es doble: o conforme a su naturaleza, cuando no es arrastrada por el cuerpo, y lo desdeña, o en contra de su naturaleza, como en los casos de simpatía por el cuerpo» *(In.* Plat., *Phaedonem comm.*, ed. Norvin, p. 82).

[45] Cf. Alex. Aphrod., *Iatrika aporēmata* I 34-35, en *MGM* I 13, y Philum., *De venenat. anim.* 1, en *CMG* XI 5.

[46] «Der okkulte Kraftbegriff im Altertum», *Philol. Suppl.* XVII 1, 1923, 48.

[47] Cf. R. Adrados, Fernández-Galiano, Luis Gil, S. Lasso de la Vega, *Introducción a Homero,* Madrid, 1963, p. 241.

[48] Cf. Alex. Aphrod., *Peri kraseōs kai auxēseōs,* en *Scripta minora,* ed. Bruns II, p. 216.

[49] Cf. Diog. Laert. VII 142, que atribuye esta concepción no sólo a Crisipo, sino también a Posidonio, y todo el apartado *Mundus est animal rationale,* en Von Arnim. *St. Vet. fr.* II 191-194.

[50] *In the Beginning. Some Greek Views on the Beginn of Life and the Early State of Man,* Londres, 1957, 46-62.

[51] Tras referirse a lo difícil que resulta reconstruir la doctrina de Pitágoras por el *silentium mysticum* de sus discípulos, Porfirio reconoce como seguro del maestro: la creencia en la inmortalidad del alma, la transmigración, la repetición cíclica de los eventos y la afinidad de todos los seres vivos *(Vit. Pyth.* 19).

[52] *Op. cit.* en nota 50, p. 61.

[53] *Op. cit.* en nota 46, pp. 51-73.

[54] Cf. *op. cit.* en nota 46, p. 54.

[55] Alex. Aphrod., *Iatrikōn aporēmatōn kai physikōn problēmatōn* I 152 *(MGM* I 51).

[56] Cf. Plut., *Ant.* 45, Allex. Trall. I 571 Puschmann, a los que se podrían agregar los *periapta* y *antipathētika* contra los epilépticos que toma Alejandro de Tralles de Arquígenes de Apamea, médico de la época de Trajano y autor de un tratado *peri tōn kata genos pharmakōn,* y el título mismo de la obra de Elio Prómoto (época de Adriano), *Iatrika physika kai antipathētika.* El término pasa al latín; cf. Plin., *Nat. Hist.* XXXVII 145; Apul., *Apol.* 30.

[56b] *Op. cit.* en nota 46, p. 37 y nota 2.

[56c] *Ibid.,* p. 68.

[57] Hasta cierto punto, Plinio considera la totalidad de su obra como un tratado sobre las nociones de simpatía y antipatía; cf. *Nat. Hist.* XXXVII 59: *quod totis voluminibus his docere conati sumus de discordia rerum concordiaque quam antipathiam vocavere Graeci et sympathiam.*

[58] Por ejemplo: *amicum esse, concordem esse, diligere, placere, dissidere, inimicum, invisum esse.*

[59] Cf. *op. cit.* en nota 46, p. 65.

[59b] El *Physiologus* (lit. el «Naturalista») es una colección de unas cincuenta historias relativas en su mayor parte al reino animal, cuya última fuente, a despecho de las reelaboraciones cristianas, es Bolo de Mendes. Junto con las *Kyranides* constituye la única colección completa de *mirabilia* que nos haya legado la Antigüedad. Las *Kyranides* (ed. de Ruelle en F. de Mély, *Les lapidaires de l'antiquité et du Moyen Age* II 1, París, 1898) están integradas por dos obras en un principio independientes: el libro I (la *Kyranis* de Hermes Trismegisto, reelaborada en el siglo IV por Harpocración) y los libros II-IV (las *Koiranides).* La primera parte es «una especie de tratado médico-mágico, en el que se asocian como materia médica cuatro seres de la naturaleza —un pájaro, un pez, una planta, una piedra— cuyo nombre comienza en griego por la misma letra» (cf. Festugière, *RHerm.* 202). Las *Koiranides* eran un bestiario en el que se estudiaban por orden alfabético pájaros, animales terrestres y peces. Tal vez a la primitiva redacción del libro primero (conservado en la refundición tardía de ambas recensiones) aluda, como sugiere Ganschinietz y se muestra muy dispuesto a aceptar Festugière *(RHerm.* 205-206), la *Kyrannē* mencionada en la *Tragōdopodagra* de Luciano (v. 171 ss.), una impresionante parodia de los métodos y remedios en boga de la medicina popular de época tardía, heredera de los tratados de *physika* helenísticos, muy en especial los de Bolo de Mendes. El *Physiologus* es fácilmente accesible en la ed. de D. Offermanns *(Der Physiologus nach den Handschriften G und M. Beitr. z. klass. Phil.* hrsg. von R. Merkelbach, *Heft* 22, Meisenheim am Glan, 1966).

[60] «Die Georgika des Demokritos», *Abhn. d. Pr. Ak. der. Wiss., phil-hist. Kl.,* 1921, núm. 4; «Die Physika des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa», *Abhn. d. Pr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.,* 1928, nú-

mero 7; «Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung», *Philol. Suppl.* XXII 1, 1930; «Marcellus von Side als Arzt und die Koiraniden des Hermes Trismegistos», *Philol. Suppl.* XXVII 2, 1934.

[61] «Bolos und Demokritos», *Herm.* LXIX, 1934, 228-232.

[62] Bidez-Cumont, *Mbell.*, y Festugière, *RHerm.*, 187-286.

[62b] El título de la obra significa «Remedios artificiales». Bolo no sólo emplearía los tratados de Zoroastro y de Ostanes, sino también obras apócrifas del judío Dárdano, del fenicio Mochos, del mago egipcio Apolobeques, etc. Aparte de este tratado, escribiría sobre agricultura, la simpatía y la antipatía *(Physika dynamera,* citada también como *Peri sympatheiōn kai antipatheiōn),* medicina *(Technē iatrikē),* alquimia, juegos de magia, prodigios, mántica, historia y moral (cf. Festugière, *RHerm.* 198). A diferencia de las investigaciones naturales de Aristóteles, que aspiran a reducir a leyes la multiplicidad de los hechos de experiencia, «en las colecciones de *mirabilia* helenísticas es lo maravilloso lo esencial. Se recogen, pues, con este objeto, y la suma de hechos acopiados, lejos de valorizar los rasgos comunes de los que puedan desprenderse leyes, constituye una masa amorfa de *thaumata,* una especie de museo de lo extraño. En una palabra, en lugar de apuntar a lo universal, se va a buscar lo propio, la *idiotēs,* e incluso en la *idiotēs,* lo que parecía más singular. Es lo opuesto a la ciencia» *(ibid.,* 195-96). Para esta manera místico-mágica de considerar la naturaleza, lo importante es descubrir las fuerzas secretas del mundo orgánico e inorgánico y sus mutuas relaciones de simpatía y antipatía: «hombres, animales, plantas y piedras (comprendidos los metales) no son considerados más que como portadores de fuerzas misteriosas, capaces, por ello, de curar todos los dolores y enfermedades...; según esta manera de ver las cosas, las ciencias naturales y la medicina se identifican» *(ibid.,* 196).

[62c] *Mbell.* I 191.

[63] *Mbell.* II 297.

[63b] En Wellmann («Die *Physika* des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa», *Abhn. d. Preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.,* 1928, núm. 7, pp. 3-4) y en Festugière *(RHerm.* 197-200) se puede encontrar la enumeración de los principales de ellos: Bolo de Mendes (ca. 200 antes C.); el Pseudo-Manetón (autor de una *Physikōn epitomē,* siglos II-I antes C.); el neopitagórico Nigidio Fígulo en época de Pompeyo; Apolodoro (Plin., *Nat. hist.* XXIV 167) en época de Tiberio; Jenócrates de Afrodisias en la de Nerón; algo después el herborista Pánfilo *(Geop.* XV 1, 6); a finales del siglo I Hermes Trismegisto con su *Kyranis;* hacia el 100, Polles de Egas con su tratado «Sobre las simpatías y antipatías»; ca. 120 Neptunalio con sus *Physika* y Elio Prómoto con sus *Physika dynamera* («remedios simpáticos naturales»); un tal Apolonio (quizá Apolonio de Tiana,

cf. *CCAG* VII 174 ss.), llamado Belino por los árabes, anterior a Arnobio (s. IV); el agrónomo Dídimo (s. III); el veterinario Apsirto (s. IV); Timoteo de Gaza en el siglo V; el «Libro de las cosas de la naturaleza» atribuido a Aristóteles y compuesto ca. 600 en Siria, del que forma parte el *Liber Aristotelis de lapidibus*. El más importante de todos ellos es, con mucho, Bolo de Mendes. Muy conocido ya en el siglo I a. C., como lo prueba que en última instancia sus fragmentos remonten a autores de esta época (cf. Festugière, *RHerm.* 199), bebieron en él Plinio (Wellmann, *op. cit.* 40-43, 48-52), Plutarco *(ibid.,* 25-26, 39-40), Hermes Trismegisto (Festugière, *RHerm.* 200), Eliano (Wellmann, *op. cit.* 43-45) y Neptunalio *(ibid.,* 32-39), que se basan en Pánfilo fundamentalmente, quien a su vez se inspira en Bolo, y, por último, Dídimo (s. III) y Anatolio (s. IV), que sirvieron de base a la compilación de los *Geoponica*. Sobre Bolo y sus seguidores puede consultarse el art. «Bolos», de J. H. Waszink, en *RAC* II 502-508.

[64] Cf. Theophr., *Hist. Plant.* IX 8, 7; Plin., *Nat. Hist.* XX 6, 29, 181, 216, 225, 227; XXIV 170, 171; XXVI 116; Diosc., *De mat. med.* II 205. Ejemplos muy abundantes en Riess, s. v. «Aberglaube», en *PW*.

[65] Cf. Plin., *Nat. Hist.* XX 218; XXI 184; XXVI 111; Diosc., *De mat. med.* III 36. Véase Riess, *op. cit.*

[65b] Sobre la importancia de la saliva, los excrementos y la orina como portadores de la fuerza vital, cf. R. Muth, *Träger der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike,* Viena, 1954.

[66] «Animal Substances in Materia Medica. A Study in the Persistence of the Primitive», *JHM* I, 1946, 149-169, en p. 156.

[66b] Por citar algunos ejemplos: la carne de ciervo matado de un solo golpe cura la fiebre (Plin., *Nat. Hist.* VIII 119); los cangrejos de río se prescriben para las cuartanas *(ibid.,* XXXII 115) y para las afecciones de los ojos *(ibid.,* XXXII 74); los caracoles, para las pulmonías *(ibid.,* XXX 44) y los desarreglos nerviosos *(ibid.,* XXX 48); las chinches, para las picaduras de serpientes *(ibid.,* XXIX 61) y las cuartanas (Diosc., *De mat. med.* II 36), etc., etc.

[67] «Some Diseases of Ancient Man», *AMH,* N. Ser. I, 1929, 392-94. En ciertos casos se trata de animales (p. e., el zorro, el lobo, el perro, el topo), consagrados a las divinidades ctónicas, según ha demostrado M. Höfler, *Die Volksmedizinische Organotherapie,* Stuttgart, 1908, 142, quien, tras analizar 1254 prescripciones terapéuticas de los antiguos, hace notar que las diferentes partes del animal no suelen emplearse exclusivamente para curar las partes análogas del cuerpo humano, sino al azar, de acuerdo con los principios del culto ctónico. En el mismo sentido se expresa F. H. Garrison («The Greek Cult of the Dead and the Chthonian Deities in Ancient Medicine», *AMH* I, 1917, 35-53), el cual hace hincapié en el

hecho de que la organoterapia era magia homeopática en el sentido de Frazer, pero no «isoterapia».

[68] La leyenda es antigua, aunque desconocida del Perípato (cf. M. Wellmann, «Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung», *Philol. Suppl.* XXII 1, p. 29). Se encuentra en Esopo (*Fab.* 189), Plinio (*Nat. hist.* VIII 109, XXXII 26) y Eliano (*Nat. anim.* VI 34). Para más detalles, cf. *l. c.*

[69] Cf. McDaniel, «The Medical and Magical Significance in Ancient Medicine of Things Connected with Reproduction and its Organs», *JHM* III, 1948, pp. 540-541.

[70] Hay que distinguir el escupir como acto apotropaico (p. e., se escupe a los epilépticos y locos), el escupir como acto transferencial de la enfermedad, y la aplicación de la saliva como sustancia cargada de valencias terapéuticas. «En la aplicación de todo remedio —dice Plinio (*Nat. hist.* XXVIII 36)— se tiene por costumbre el escupir tres veces en el ritual para ayudar así a sus efectos, y el marcar los forúnculos incipientes tres veces con saliva en ayunas (*ter praesignare ieiuna saliva*)». Como substancia cargada de *mana,* la saliva «refuerza», y así (*ibid.,* 37) algunos, cuando quieren descargar un golpe sobre alguien, se escupen en la mano. Esta creencia puede dar la razón de la costumbre inveterada de los trabajadores manuales de escupirse en las manos antes de empuñar la herramienta. El poder reactivante de la saliva es bien visible en lo que decía Salpe sobre cómo devolver su actividad normal a un miembro dormido: bastaba con escupir en el regazo o tocar con saliva los párpados superiores (*ibid.,* 38). Los efectos terapéuticos se evidencian en las enfermedades de la piel, liquen, lepra, cáncer, oftalmias (*ibid.,* 37); cf. R. Muth, *op. cit.* en nota 65[b], pp. 26-64 y 82-117.

[71] *Op. cit.* en nota 66, p. 157.

[72] «Pharmakologie und Toxicologie bei den Hellenen bis zur Schule des Hippokrates auf Kos», *AGM* XXXI, 1938, 1-36, en pp. 1-12. Este autor hace derivar de los aerolitos todas las creencias en las virtudes terapéuticas de las piedras, concediendo gran importancia a los *baetyli* fenicios.

[73] *Die Stein- und Gemmenbücher der Antike* (*Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften,* IV, 4, 1935).

[74] *Antike Lapidarien,* Berlín, 1937.

[75] *OZ* I, p. 141 ss., «Lithika», en *PW.*

[76] Cf. *RE,* s. v. «Lithika», col. 749.

[77] La enumeración en Hopfner, *ibid.,* col. 748.

[78] Cf. Hopfner, *OZ* I § 79 ss., y *RE,* s. v. «Lithika», col. 751.

[79] Cf. Hopfner, s. v. «Lithika», en *RE,* col. 759.

[80] *Op. cit.,* cols. 761-762.

[81] *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge,* París II, 189 ss.
[82] S. v. «Amulett», en *WDA* I, 374-84, en p. 375.
[83] S. v. «Amulett», en *RAC,* 399-406.
[84] Imágenes o símbolos de dioses, representaciones sexuales, el cuerpo humano y sus partes, animales, plantas, piedras preciosas, piedras y metales, nombres y números mágicos, amuletos compuestos, amuletos de colores.
[85] Cf. Labatut, «Amuletum», *DS* I 252-60; E. Riess, «Amulett», *PW* I 1984-9; C. H. Ratschow, «Amulett und Talisman», *RGG* I 345-47; L. Deubner, «Charms and Amulets (Greek)», *ERE* III 433-9.
[86] Cf. McDaniel, «The Medical and Magical Significance in Ancient Medicine of Things Connected with Reproduction and its Organs», *JHM* III, 1948, 525-545, en p. 539.
[87] Sobre afrodisíacos, cf. H. S. Denninger, «A History of Substances Known as Aphrodisiacs», *AMH,* N. Ser. II, 1930, 383-391, y P. S. Codellas, «Rejuvenations and Satyricons of Yesterday», *AMH,* N. Ser. VI, 1934, 510-520, y el documentado trabajo de W. Kroll, «Aphrodisiacum», en *RAC* I, 496-501.
[88] Stemplinger, *Sympathieglaube und Sympathiekuren im Altertum und Neuzeit,* Munich, 1919, 83-6.
[89] Cf. E. Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe in Kultus der Griechen und Römer, RGVV* 20, 1, Giessen, 1925, 4 ss.
[90] *De steril.* VIII 458, 21; *De superfet.* VIII 508, 7; *De vuln. et ulc.* VI 426, 18 L.
[91] *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens,* Wiesbaden, 1965, p. 143, nota 142, a quien debemos las anteriores referencias. El mismo autor ha consagrado un estudio a la homeopatía en el *Corp. Hippocr.,* «Die Heilung 'durch das Gleiche' in den hippocratischen Schriften *De morbo sacro* und *De locis in homine*», *AGM* XLIX, 1965, 225-249.
[92] *De nat. facult.* II 53 K., *De simpl. medic. temp. ac facult.* XI 611.
[93] «Medical Magic», *AMH* IV, 1922, 291-301.
[94] Cf. Apost. XVIII 12 = *Par. Graec.* II 720, la *Suda* s. v., y lo dicho por Plinio del *icteros* o *galgulus* en *Nat. hist.* XXX 94. Otra tradición distinta sobre las virtudes del *charadrios* siguen las *Kyranides* de Hermes y el *Physiologus.* De acuerdo con la primera (p. 100, 8), si aparta la mirada del enfermo, éste muere. Si le mira fijamente, le quita toda la enfermedad, emprende el vuelo hasta el sol y la deja caer, salvándose ave y enfermo. Según el *Physiologus,* sus excrementos curan a los que andan flojos de vista, y en caso de enfermedad procede de idéntica manera; tan sólo media la diferencia de que aquí se traga la enfermedad y la hace desaparecer (c. 3). M. Wellmann («Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung», *Philol. Suppl.* XXII 1, 1930, 53-

56) supone que ambos autores han bebido independientemente de una fuente común, una obra del siglo I d. C., rica en datos sobre animales, plantas y piedras, escrita probablemente por un judío, que se habría formado en la tradición de especulaciones mágicas de Bolo de Mendes, reverdecida en Egipto por el neopitagórico Anaxilao de Larisa.

[95] *Op. cit.* en nota 91, p. 149.

[96] *Op. cit.* en nota 93, p. 294.

[97] Cf. E. Eckstein -J. H. Waszink, s. v. «Amulett», *RAC* I 398.

[98] Un caso bien conocido es el de Persina, esposa de Hidaspes, rey de los etíopes. A los diez años de matrimonio infructuoso, yació con su marido, amonestado por un sueño, a mediodía. Llegado el momento del parto, el rey preparó grandes festejos para celebrar el nacimiento del heredero, pero por desgracia el recién nacido, una niña (Cariclea), era blanca, lo que se achacó a adulterio de la reina, y condujo a la exposición del tierno vástago. Persina se dio cuenta, empero, de cuál había sido la razón del percance: en el momento de la concepción había puesto la mirada en la imagen de una Andrómeda desnuda que con Perseo estaba pintada en la cámara nupcial (Hel., *Aeth.* IV 8). La creencia en la acción analógica de lo contemplado condujo, de hacer caso al testimonio de Timoteo de Gaza *(De anim.* 27, *apud* Opp. III, p. 290, 1 Haupt), y de Opiano *(Cyn.* I 333 ss.), a la costumbre lacedemonia de pintar hermosos niños en las habitaciones de las mujeres encintas, así como a la costumbre de poner cuadros de caballos pintos junto a los abrevaderos de las yeguas cuando se quería que parieran potros de esta tonalidad. La semejanza con *Gen.* I 30, 38, le induce a M. Wellmann *(op. cit.* en nota 94, p. 42), a postular un origen judío para esta superstición. En *l. c.,* nota 119, se podrán encontrar más referencias sobre el tema.

[99] *Op. cit.* en nota 69, p. 539.

[100] Se puede realizar hasta con un mero trueque de nombres. Elio Lampridio relata la siguiente anécdota: *Orestiam quidem urbem Hadrianus suo nomine vindicari iussit, eo tempore quo furore coeperat laborare, ut ex responso, cum ei dictum esset ut in furiosi alicuius domum vel nomen irreperet, nam ex eo emollitam insaniam ferunt, per quam multos senatores occidi iusserat (Hel.* 7). Orestes, como hemos visto en un capítulo anterior (p. 113), había fundado en Tracia una ciudad que llevaba su nombre. Adriano, aquejado de arrebatos de locura que le habían llevado hasta a dar muerte a muchos senadores, recibió de un oráculo la respuesta de introducirse «en la casa o en el nombre de un loco». Evidentemente, el objeto de la prescripción es el de transferir la dolencia a otro, en virtud, a nuestro ver, de un proceso homeopático (el de lo semejante atrae a lo semejante), poniéndose en un contacto mediato con él (el domicilio) o arrebatándole el nombre, con lo cual se le traspasa el propio automáticamente con todas

las inherencias que comporta. Como el emperador no podía renunciar al suyo sin complicaciones, ordenó cambiar el nombre de la ciudad (Orestia) por el de Hadrianópolis, con lo cual se realizó la transferencia de un modo indirecto. La interpretación del simbolismo de la *maison traversée* como un rito palingenésico desfigurado por su contaminación con uno transferencial de Marie Delcourt (*Oreste et Alcmeon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce,* París, 1959, 100-101) no es para este caso concreto convincente.

PARTE QUINTA: LA TERAPEUTICA EPODICA

[1] *PW Suppl.* IV, s. v. «Epode» (323-344), en col. 342. Sobre la plegaria, cf. F. Heiler, *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, Nueva York, 1958.

[2] *Religion und Kultus,* Gotinga, 1953, 29-30. No obstante, las diferencias en la realidad de los hechos no son, ni muchísimo menos, tan netas, como puede colegirse del estudio estructural de los himnos mágicos de H. Riesenfeld («Remarques sur les hymnes magiques», *Er.* XLIV, 1946, 152-160). Las *epiklēseis* mágicas, encabezadas por fórmulas como «te invoco» (*epikaloumai se),* «te conjuro» (*exorkizō se),* «venme» (*elthe moi),* «(ven) aquí» (*deuro moi),* «escúchame» (*klythi moi, epakouson moi),* y hasta por saludos (*chaire, hygiaine),* llevan a continuación la enumeración solemne de los epítetos de la potencia invocada. Les sigue una serie de predicaciones, por medio de participios, oraciones de relativo u oraciones independientes con un «tú» anafórico, que contienen la alabanza dinámica o esencial de aquélla. Todo esto recuerda grandemente la contextura de los himnos cultuales del Egipto faraónico, los griegos de época tardía y hasta los cánticos religiosos judíos. La frontera entre rito mágico y religioso, desde el punto de vista de la forma, no puede ser más imprecisa.

[3] Un aspecto que destacan los propios papiros mágicos y los autores tardíos (cf. Orig., *Contr. Cels.* VII 69, Hippol., *Ref.* IV 37, 4; VI 20, 19; Ps.-Callisth. I, 1), y resalta en primer plano en las fórmulas del tipo *elthe moi, deuro moi.*

[3b] Para el ritual de la *apertio* del santuario en el culto isíaco, son sumamente elocuentes las palabras de Arnobio (VII 32), y para la del Serapeum, las de Porfirio (*De abst.* IV 9). «Como en tiempo de los faraones, el dios es reanimado por el sacrificio, y a la invocación de su nombre sale de su sueño. El nombre está, efectivamente, indisolublemente ligado a la personalidad; el que sabe pronunciar el verdadero nombre de un individuo

o de una divinidad logra hacerse obedecer por ellos como el amo por su esclavo. De ahí la necesidad de conservar la forma original de ese vocablo misterioso. La introducción de una muchedumbre de apelaciones bárbaras en los ensalmos mágicos no se debe a otro motivo» (F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905,* París[4], 1929, p. 89; cf. *ibid.,* pp. 241-42, núm. 89, las referencias a la potencia del nombre). El mismo tipo de ceremonias y la misma importancia atribuida a los «verdaderos nombres» se transmite al culto de Asclepio. Su correlato egipcio (Imhotep) es invocado por Tésalo por medio de «nombres secretos» *(di'arrhētōn onomatōn: CCAG* VIII 3, p. 137, cf. VIII 4, p. 253 ss.). De Atenas nos ha llegado el siguiente himno matinal procedente del *Asklēpieion:*

Despierta, Paiēōn Asclepio, soberano de pueblos
hijo del Letoida y de la venerable Corónide, de suave corazón,
sacude el sueño de tus párpados, y escucha las súplicas
de tus mortales, que en masa gozosos se propician
tu fuerza. Asclepio de suave corazón, primero a Hygieia
despierta y escucha, ¡oh! dios del grito del iē, *tu himno. Salud.*
(IG II-III[2] 34533, cf. P. Maas, *Epidaurische Hymnen,* 151).

[4] «Der Zauber der Heilkräuter in der Antike und Neuzeit», *AGM* XXIX, 1936, 3-26 en p. 16.

[4b] *Ibid.,* p. 20.

[5] «On a Greek Charm used in England in the Twelfth Century», *AMH* I, 1917, 258-60.

[6] *IM* 495-507.

[7] Cf. F. W. von Bissing, «Aegyptische Weisheit und griechische Wissenschaft», *NJbb.* XXIX, 1912, p. 8 y K. Throede, s. v. «Exorcismus», en *RAC* VII 48.

[8] *Mito y realidad,* Madrid, 1968, p. 43.

[9] *Ibid.,* p. 48.

[10] Según interpreta Edelstein («Greek Medicine in its Relations to Religion and Magic», *BHM* V, 1937, 235, nota 102), que pone en relación, sin mayor fundamento, la expresión *modulis lenibus* de Aulo Gelio (I 352-54, Loeb.) con la pindárica *malakais epaoidais.* El texto de Aulo Gelio contiene una cita del «Sobre el entusiasmo» de Teofrasto (cf. fr. 87, Wimmer) alusiva a la virtud meloterapéutica de los sones de trompeta en los casos de ciática, y otra del «Sobre las pestes» de Demócrito referente a la eficacia del mismo instrumento en las picaduras de víboras. Pero los pitagóricos distinguían perfectamente los diferentes efectos de la *epōdē* y los de la música sin palabras (cf. p. 305). Laín tiene razón en su crítica de esta

opinión y en hacer hincapié que lo fundamental en el *incantum* —primero salmodiado, después recitado, y por último escrito— no era la música sino la palabra *(Cur. Pal.*, p. 72).

[11] Aesch., *Ag.* 1020, *Eum.* 649; Soph., *Aj.* 582, *Trach.* 1002; Eur., *Suppl.* 1110, *Hipp.* 478 ss., *Cycl.* 646, *Phoen.* 1260, *Bacch.* 234.

[12] Fr. 491 *(apud* Macr., *Sat.* V 19, 9) y 492 Nauck *(apud* Schol. Apoll. Rhod. III 1214).

[13] Este interesante problema ha sido estudiado a fondo por Laín *(op. cit.* en nota 10, pp. 153-97).

[14] Sobre este punto insiste con razón Mlle. Dunant, «La magie en Grèce», *BAGB,* 1959, 477-82.

[15] Así en los *Kestoi* de Julio Africano (cf. Psellos, *De operat. daem.* 14 = *PG* CXXII, 852 ss.).

[16] Cf. Diocles de Caristo, fr. 92 Wellmann; Ael. *Nat. anim.* II 18; Verg. *Aen.* VII 757; Plin., *Nat. hist.* XXVIII 2, 21; Apul. *Apol.* 40; Heliod., *Aeth.* IX 21; Nonn. XXXV 66, *CCAG* VI 88.

[17] *Op. cit.* en nota 10, p. 326 nota 107.

[18] *Op. cit.*, p. 236.

[19] *Op. cit.* en nota 4, p. 9, cf. también A. Delatte, *Herbarius,* p. 57. Al bronce, por lo demás, se le atribuyen virtudes terapéuticas y de ahí que se recomendaran, con preferencia a los de hierro, instrumentos quirúrgicos de este metal (Aristot., *Problem.* I 35, 863 a 25-31; Veget., *Mulomed.* I 28, 3; cf. D. K. Hill -I. Münde, s. v. «Erz» en *RAC* VI 490).

[20] Cf. Boehm, s. v. «Lustratio», en *PW* XIII 2 (2029-2039), en columnas 2037-39.

[21] El rito seguido concuerda en parte con los que Pselo describe, atribuyéndoselos a los caldeos *(tína peri daimonōn doxazousin Hellēnes,* p. 43 Boissonade), y con los que Plinio atribuye a los magos *(Nat. hist.* XXI 176, XXII 50, XXV 106-107). A. Delatte *(Herbarius)* ha recogido y comentado muchas prescripciones semejantes, cuyo origen, a juicio nuestro, aunque Bidez-Cumont *(Mhell.* II 170-173) asignen tentativamente los textos citados de Plinio al Pseudo-Ostanes, es imposible determinar con certeza. De la antigüedad de estos ritos habla elocuentemente el fragmento de los *Rhizotomoi* de Sófocles comentado en pág. 229, y un pasaje del *Cármides* platónico: «Si se pronuncia el ensalmo —dice Sócrates— al tiempo de usarlo, el fármaco devuelve siempre la salud, pero sin la *epōdē* la hierba no sirve de nada» (156 E-158 C). La palabra y los ritos son requisito imprescindible de la farmacopea y terapéutica mágica.

PARTE SEXTA: LA ENFERMEDAD COMO POSESION DEMONIACA

[1] En esta falta de claridad basa Plotino *(Enn.* II, 9, 14) su refutación de las opiniones de los gnósticos (cf. p. 279).

[2] Andres, s. v. «Daimon», en *PW,* Suppl. III, cols. 272, 38.

[3] Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* Nueva York[7], 1959, p. 167.

[4] Rohde, *Psiche,* Bari, 1916, II 402 y 408, nota 3.

[5] «The Treatment of Disease in Antiquity» en *Greek Poetry and Life. Essays presented to G. Murray,* Oxford, 1936, p. 281. El mismo punto de vista comparte Tambornino *(De antiquorum daemonismo, RGVV* VII, 3, Giessen, 1909) y E. Stemplinger *(Sympathieglaube und Sympathiekuren in Altertum und Neuzeit,* Munich, 1919, p. 5): «Así toda la antigüedad grecorromana, a pesar de Hipócrates, está llena de la creencia en el demon de la enfermedad.» Contra la exageración de esta manera de ver las cosas ha reaccionado L. Edelstein («Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic», *BHM* V, 1937, 201-246), quien, sin embargo, incurre en la exageración contraria de afirmar que «los médicos griegos entendían la enfermedad como producida por el sol y el aire y los vientos o la naturaleza del hombre, y que la gente normal aceptaba esta explicación». Edelstein, si por *average population* entiende las clases cultas de las épocas ilustradas, tiene toda la razón, pero no tiene en cuenta los hechos de la época arcaica ni valora en lo debido la enorme documentación sobre las supersticiones populares que desde los tratados de Teofrasto y de Plutarco a los papiros mágicos del Bajo Imperio está a la disposición del estudioso. La polarización de su interés en este magnífico trabajo hacia la medicina técnica explica este fallo.

[6] *Op. cit.* en nota 3, pp. 163-64.

[7] *Ibid.,* p. 164.

[8] «Daimonismos und Begrifflichkeit», *Lex.* III, 1953, 226 ss.

[9] El rayo, por ejemplo, puede concebirse sucesivamente como un «dios momentáneo» *(Augenblickgott),* como un «dios especializado» *(Sondern-gott)* y como un dios antropomorfo (Zeus) que, entre otros atributos, tiene el de arrojar la chispa celeste.

[10] *Op. cit.* en nota 8, p. 233.

[10b] El propio Roscher (s. v. «Nosos, Nosoi» en *Myth. Lex.* III 1, col. 458) reconoce que Nosos en Hesíodo es una «noción que, como también las *kēres* y *Kēres, eileithyiai* y *Eileithyiai* está en la linde de simple apelativo y personificación». Las *Nosoi* aparecen en Empédocles (B 121 D.-K.) con rasgos más netos de personificación, y claramente divinizada la Peste *(Loi-*

mos) en Soph., *Oed. rex* 27, donde se la califica de *pyrphoros theos,* «dios ignífero». Personificaciones, no verdaderos démones, son *Mania, Lyssa, Oistros.* En cambio, el hambre, parece haber adquirido el carácter de un verdadero *daimōn* en Queronea, según sugiere el rito expulsatorio público y privado que refiere Plutarco:

> Existe un sacrificio patrio, que realiza el magistrado en el hogar público, y todos los demás ciudadanos en su casa. Se llama la expulsión de Búlimo *(Boulimou exelasis):* golpean con varas purificadas a uno de los esclavos y le expulsan por la puerta diciendo: «Afuera Búlimo, dentro Pluto (la riqueza) e Hygieia» *(Quaest. conv.* VI 8, 1).

Personificaciones son *Morbus, Mors, Miseria, Tenebrae, Senectus, Parcae, Somnia,* etc., en Cicerón *(De nat. deor.* III 17, 44) y en Virgilio *(Aen.* VI 273). En cambio *Febris* parece haber pasado en Roma, cuenta habida del paludismo endémico, a la categoría de una divinidad. En principio, dada la noción punitiva de la enfermedad, cualquier divinidad puede enviarla a los hombres, aunque haya algunas como Apolo, las deidades lunares, Dioniso, las Erinias, Pan, las Ninfas, y en la época tardía todo el enjambre de los *chthonioi,* especializadas en este cometido. De ahí que, salvo en casos muy concretos, no hubiera necesidad de crear divinidades patológicas.

[11] *Op. cit.* en nota 3, pp. 163-256.

[12] S. v. *daimōn* en *WbNT* II 8.

[13] *Op. cit.* en nota 3, p. 169, nota 2.

[14] Cf. Hesych., s. v. *kēra* (=«alma, muerte») y *kēres* (=«almas, desgracias, destinos que acarrean la muerte»).

[15] *Daimonie. An Inquiry into a Mode of Apostroph in Old Greek Literature,* Upsala, 1955, p. 133.

[16] Cf. M. Detienne, *La notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien,* Bibl. Fac. Phil. et Lettr. Univ. Liège, núm. CLXV, París, 1963.

[17] Cf. las referencias en Foerster, s. v. *daimōn* en *WbNT* II 3-6.

[18] Cat., *De agri cult.* 161, 2: *uti tu morbos visos et invisos, vidvertatem, vastitudinemque intemperiasque prohibessis defendas averruncesque.*

[19] Sobre la enemiga de los poetas antiguos a este insecto por las asociaciones fúnebres que despertaba cf. L. Gil, *Nombres de insectos en griego antiguo,* Madrid, 1959, 196 ss.

[20] Sobre el *ephialtēs* aún no se ha escrito nada mejor que la espléndida monografía de W. H. Roscher, *Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums, Abhand. d. K. S. Gessellsch. d. Wisssensch., phil-hist. Cl.* XX, 2. El *ephialtēs* es el demon de las pesadillas opresivas (de ahí el nombre de *pnigaliōn* «el que ahoga»), de los ensueños eróticos obsesivos (de ahí las denominacio-

nes latinas de *inuus, incubus, incubo, Faunus ficarius, pilosus,* etc.), de los delirios de la fiebre, de los terrores repentinos, de la epilepsia, y de la locura. Los principales démones que actúan como *ephialtai* son Pan, los sátiros, Fauno y Silvano. Los médicos (cf. el *Anhang* II, p. 108 ss.), desde el autor del *De morbo sacro* a Sorano (en Cael. Aurel., *Morb. chron.* I 3), Oribasio y Aetio de Amida, combatieron la creencia popular de la posesión de los pacientes por un *kakos daimōn,* y atribuyeron las pesadillas a perturbaciones en la digestión y a enfermedades (cf. p. 22 ss.).

[21] Los casos de «rapto» por las Ninfas, por ejemplo, el de Bormo (Hes. s. v. *Bōrmon),* Hilas, Astácides (Callim., *Epigr.* 22) son frecuentes en la leyenda. En las inscripciones sepulcrales a los muchachos y muchachas ahogados se les consideraba raptados por las Ninfas *(IG* XIV 2040, 2067; *CIL* VI 29195; cf. F. Heichelheim, s. v. «Nymphai», *PW* XVII, 2, col. 1547 con más casos y bibliografías). Por rapto o posesión por las Ninfas (cf. lat. *lymphatus* «loco», *lymphatio)* se tenía también a la locura y a los terrores colectivos (terrores «pánicos») subitáneos (cf. Liv. X 28: *lymphaticus pavor).* Roscher *(op. cit.* en la nota anterior, p. 123) explica esta creencia por la observación de que de la corriente de ciertas fuentes se desprendían gases o efluvios que producían «eine betäubende und berauschende oder geistesverwirrende Wirkung». Pero este efecto «entusiástico» de las emanaciones mefíticas de ciertas aberturas naturales (por ejemplo, en Delfos), o de ciertas aguas (por ejemplo, las del oráculo de Claros) no ha podido comprobarse. Roscher se ha dejado influir por las etiologías racionalistas de los mismos antiguos (cf. Aristot., *De mundo* 3; Iamblych., *De myst.* III 10-11), cuando la hipótesis contraria parece ser la cierta: a saber, la creencia en la posesión por las Ninfas o por las Musas se prestó a atribuir a las aguas de las fuentes que les estaban consagradas la cualidad de sustancia teófora (cf. L. Gil, *Los antiguos y la inspiración poética,* Madrid, 1967, 160-162).

[22] *Los antiguos y la inspiración poética,* Madrid, 1967, 21-26.

[23] Sobre el *enthousiasmos* cf. Ganschinietz, s. v. «Katochos» en *PW;* los artículos de Waszink-Stemplinger, «Bessesenheit»; Klauser, «Energumenoi»; Pfister, «Enthusiasmos» y «Ekstase» en *RAC;* Himmelmann-Wildschütz, *Theolēptos,* Marburgo, 1957; P. Amandry, *La mantique Apollinienne à Delphes,* París, 1950, L. Gil, *op. cit.* en nota 22, pp. 42-52, 65-70, 91-103. Muy interesante es el capítulo «The Blessings of Madness» en E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* Boston[2], 1957, pp. 65-101, y desde otro punto de vista J. Pieper, *Enthusiasm and Divine Madness. On the Platonic Dialogue Phaedrus,* Nueva York, 1964.

[24] Sobre la noción de *katharma* o *miasma* del alma, cf. lo dicho en páginas 143 ss.

[25] Cf. Tambornino, *De antiquorum daemonismo, RGVV* VII 3, Giessen, 1909, pp. 66, 25, 16. Sobre la concepción de la locura en la Antigüedad clási-

ca, descripción de estados psicopáticos especiales y desarrollo de la psiquitría pueden consultarse: J. H. Heiberg, *Geiteskrankheiten im klassischen Altertum,* Berlín y Leipzig, 1927; J. Köhm, *Zur Auffassung und Darstellung des Wahnsinns im klassischen Altertum,* Maguncia, 1928; B. Pommé -Ph. Scauras, «L'epilepsie dans Euripide», *Aescul.* XXII, 1932, 146-151, *Id.,* «L'epilepsie dans Sophocle», *ibid.,* 123-127; B. Bord, «Le délire des bacchantes», *ibid.,* 65-72; St. Bezdechi-Cluj, «Das psychopatische Substrat der 'Bacchantinen' Euripides'», *AGM* XXV, 1932, 279-314; J. Vinchon, «La psychothérapie et les 'Pensées' de Marc-Aurèle», *Hippocr.* II, 1934, 148-155; E. D. Baumann, «Die Katalepsie der Antiken», *Jan.* XLII, 1938, 7-24; *Id.,* «Die Krankheit der Jungfrauen», *ibid.* LXIII, 1939, 189-194; H. Bertram, «Die Entwicklung der Psychiatrie im Altertum und Mittelalter», *ibid.* XLIV, 1940, 81-138; W. Müri, «Melancholie und schwarze Galle», *MHelv.* X, 1953, 29 ss.; H. Flashar, *Melancholie und Melancholiker in dem medizinischen Theorien der Antike,* Berlín, 1966. Sobre la primera personalidad histórica diagnosticable desde el punto de vista psicopático, cf. O. Weinreich, *Menecrates Zeus und Salmoneus, Tübinger Beitr. zur Altertumswiss.* XVIII, Stuttgart, 1933.

[26] «Gran enfermedad» *(megalē nousos,* Hdt. III, 33, *morbus maior,* Cels. *Med.* III 23); «dolencia infantil» *(paideion pathos,* Gal., *In Hippocr. epid.* VI comm. V, 25, *puerilis passio,* Cael. Aur. 478); «enfermedad de los comicios» *(morbus comitalis,* Seren. Samm. 1006 ss.); «enfermedad que hace caer» *(morbus caducus,* Apul., *Apol.* 45, 51). El origen de estas denominaciones son la gravedad o los síntomas de la dolencia —aparece en la infancia, produce la caída de los enfermos— y las supersticiones que la envolvían. Se aplazan los comicios cuando alguien tiene un ataque, es de mal agüero en un banquete la asistencia de un epiléptico. El epiléptico no es responsable de sus actos (de ahí, *morbus sonticus:* Plin., *Nat. hist* XXXVI 19).

[27] Cf. F. J. Dölger, «Der Einfluss des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum», *JbAch.* IV, 1934, 167-214.

[28] «Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic», *BHM* V, 1937, p. 221.

[29] *Ibid.,* 244, nota 139.

[30] *Ibid.,* 219 y nota 52. Aparte de los textos aludidos por Edelstein es muy significativo para el sentir de los judíos «cultos» un pasaje de Flavio Josefo que, refiriéndose a las virtudes de la peonía, dice: «los llamados *daimonia* —y son espíritus *(pneumata)* de hombres malvados— penetrando en los seres vivos llegan a matar a los que no reciben auxilio. Esta, en cambio, los expulsa con sólo que se le aplique a los enfermos» *(Bell. Iud.* VII 6, 3; cf. *Ant. Iud.* VIII 2, 5). Entre los muchos textos cristianos que

se podrían citar, bástenos con un pasaje del *Octavio* de Minucio Félix: *inrepentes etiam corporibus occulte ut spiritus tenues, morbos fingunt terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant* (27,2), muy semejante a uno de San Cipriano *(Quod idola dii non sint,* 7); cf. Bidez-Cumont, *Mbell.* II 291.

[31] *Ibid.,* 219, nota 52 y Hopfner, s. v. «Mageia» en *PW* XIV 301 ss.

[32] El propio Galeno, tan refractario a la superstición, dice: «algunos *(scil.,* melancólicos) creen que les han echado encima *daimones* las hechicerías de sus enemigos» (XIX 702 K.).

PARTE SEPTIMA: TERAPEUTICA Y PROFILAXIS EXPULSATORIA

[1] *The Golden Bough. Part VI,* Londres[8], 1955, p. 139.

[2] «Paian», *NJbb* XLIII, 1919, 385-406.

[3] De la misma índole, pongamos por caso, que el mencionado en unos versos del *Havamal,* antiguo poema islandés, con el nombre de «Ayudador»: «Estoy en posesión de cantos tales, cuales ni la esposa de un rey ni hijo de hombre alguno puede repetir. Uno de ellos es el llamado Ayudador. Te ayuda en la necesidad, en la dolencia, en las adversidades todas. Sé un canto que los hijos de los hombres han de cantar, si quieren llegar a ser médicos hábiles» (cf. E. A. Underwood, «Apollo and Terpsichore: Music and the Healing Art», *BHM* XXI, 1947, 639-673, en p. 653).

[4] *Initio ipsi armis saltantes pestes tecto segetibusque se arcere posse arbitrabantur. Deinde postquam deorum cultus feroces animos cepit, ipsos deos, qui nunc pecudum tutelam gerebant, hunc in modum saltare credebant, ipsi vero illos imitantes sacrum peragebant ritum. Tunc demum fabula de Curetum chorea circum Iovem infantem docta tradi coepta est.* (K. Latte, *De saltationibus Graecorum capita quinque, RGVV* XIII, 3, Giessen, 1913, p. 51). Las palabras de Deubner son: *Allein ein Gegensatz ist in Wahrheit zwischen diesen Ansichten gar nicht vorhanden. Heilriten sind es, die von den Kureten ausgeübt werden: dazu gehört eben auch der magische Schutz von Mutter und Kind (op. cit.* en nota 2, p. 399).

[5] «La religione greca nei testi micenei», *Num.* V, 1958, 18-57 y *La civiltà micenea nei documenti contemporanei,* Roma, 1965, 244-245.

[6] «Apollon», *Herm.* XXXVIII 1903, 575 ss.

[7] *GgrR* I 560 ss.

[8] *Cur. pal.,* 86.

[9] En unas piezas de cerámica con fórmulas mágicas de la época Sasánida *(ca.* 600 d. C.), entre otros muchos démones productores de enfermeda-

des, se menciona precisamente el *lilith* (espíritu) que fue enviado contra Saúl, hijo de Kish, «y confundió sus pensamientos». Saúl, pues, padecería de estados depresivos o crisis nerviosas, y el harpa se emplearía como instrumento psicoterapéutico (cf. M. B. Gordon, «Popular Medecine in Sassanian Babylonia», *AMH,* 3 Ser. IV, 1942, 241-245).

[9b] No se olvide que, al menos para ciertos estamentos del pitagorismo, las enfermedades eran producidas por los démones que habría en el aire. Tenemos además ciertas noticias sobre la creencia de la secta en un espíritu divino del bronce: «El bronce es el único elemento inanimado que tiene voz. Y los pitagóricos afirman que el bronce resuena con todo espíritu divino» (Eustath., *In Il.,* 1067, 59). Por esa razón sería el trípode de Apolo de ese metal. En el mismo sentido se expresa el *Schol. T in Il.* XVI 408. Más concreta es la referencia del *peri tōn Pythagoreiōn* de Aristóteles: «La resonancia producida al dar un golpe al bronce es la voz de uno de los démones que está encerrado en él» (fr. 196 Rose *ap.* Porphyr., *Vit. Pyth.* 41 Nauk = D.-K. I 463, 2-4). Esto, por un lado, explica el valor apotropaico del sonido del bronce, por cuanto que entre soplo = viento = alma y el eco hay cierta afinidad (cf. M. Detienne, *La notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien,* París, 1963, 50), y arroja cierta luz, por otro, sobre las propiedades terapéuticas de dicho metal y su empleo en la recogida de las plantas mágicas. Véase Hopfner, *OZ* I § 207 y D. K. Hill- I. Mundle, s. v. «Erz» en *RAC* V 482-83.

[10] *Musik und Dichtung im alten Griechenland,* Munich, 1963, p. 153.

[11] *Ibid.,* p. 154.

[12] «Alterklassen und Männerbunde in Rumanien», *Mitt. d. anthr. Gesellschaft im Wien* LXIV, 1934.

[13] Véase H. Bertram, «Die Entwicklung der Psychiatrie im Altertum und Mittelalter», *Jan.* XLIV, 1940, 81-138, p. 89; y cf. Censor., *D. nat.* 12: *et Asclepiades medicus phreneticorum mentes morbo turbatas saepe per symphoniam suae naturae reddidit.*

[14] *Cur. pal.,* 114-115.

[15] «Zahl und Medizin», *Gesn.* LIII, 1966, 161-193.

[16] *Ibid.,* 176.

[17] *Antike Medizin. Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechieschen Antike,* Berlín, 1963, p. 49.

[18] *Ibid.,* 62-63.

[19] *Ibid.*

[20] *Op. cit.* en nota 10.

[21] «Heimweh nach Hellas heute?», *Gymn.* LXVI, 1959, p. 3.

[22] «Apollo and Terpsichore: Music and the Healing Art», *BHM* XXI, 1947, 639-673.

[23] «Cenni di Storia della meloterapia», *PSM* I, 1957, 8-11.

[24] «La musica come rimedio», *PSM* IV, 1960, 33-52.
[25] Garófalo, *op. cit.,* 10.
[26] Lodispoto, *op. cit.,* 43.
[27] Underwood, *op. cit.,* 655-656.
[28] «Das psychopatische Substrat der 'Bacchantinen' Euripides'», *AGM* XXV, 1932, 279-314, en p. 287.
[29] Underwood, *op. cit.,* p. 659.
[30] *Id., ibid.,* 638.
[31] *Op. cit.,* 41.
[32] Lodispoto, *op. cit.,* 47.
[33] Underwood, *op. cit.,* 658, 660.
[34] *Id., Ibid.,* 659.
[35] Underwood., *op. cit.,* p. 660.
[36] *Id., ibid.,* 658.
[37] *Op. cit.,* p. 11.
[38] *Op. cit.,* p. 49.
[39] *Op. cit.,* p. 11.
[40] Cf. Callimach., *Hymn. in Jov.* 52, Apoll. I 5, Strab. X 468, Lucret. II 633.
[41] Kurt Latte, *De saltationibus Graecorum capita quinque, RGVV* XII, 3, Giessen, 1913, 93-94.
[42] Cf. Diog. Trag., *fr.* 1, 5, p. 776 N.[2], Antiph., *fr.* 154, II 74 K.
[43] Kurt Latte, *op. cit.,* p. 96.
[44] Kurt Latte, *op. cit.,* p. 95.
[45] S. v. «Korybanten» en *PW* XI, 2, col. 1443, 30.
[46] Cf. L. *Delatte,* «Etudes sur la magie grecque», *BCH* XXXVIII, 1914, 189 ss.
[47] Cf. Dietlinde Goltz, «Über die Rolle des Arzneimittels in antiken und christlichen Wunderheilungen», *AGM* L, 1966, p. 404, y nota 51. Sobre las unciones en el Nuevo Testamento, cf. Schlier, s. v. *aleiphō,* en *WbNT* I 230-32, y sobre el exorcismo en general el excelente artículo de Throede «Exorzismus», en *RAC* VII 44-114.
[48] *Eine Mithrasliturgie,* Stuttgart[3], 1966, 99. Sobre el ayuno en general, cf. R. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern, RGVV* XXI 1, 1929, y s. v. «Fasten», en *RAC* VII 447-501. Para la exigencia cultual de la castidad, a menudo unida a la del ayuno, cf. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum, RGVV* VI, 1910.
[48b] La misma prescripción se encuentra en Plinio *(Nat. hist.* XXX 91, cf. XI 203), en las *Kyranides* de Hermes (p. 99, 25), y según M. Wellmann («Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung», *Philol. Suppl.* XXII 1, Leipzig, 1930, p. 109), procede en últi-

ma instancia del libro de Bolo. En *l. c.* se puede encontrar mayor número de referencias.

[49] *The Golden Bough, Part VI,* Londres[8], 1955, 64-69.

[50] *WE,* 23, 109 ss.

[51] «Si mulier obticuerit. Ein Hysterierezept des Pseudo-Apuleius», *AGM* XXVIII, 1954, 20-28.

[52] Cap. 93, renglón 39 ss., en Howald-Sigerist, *CML* IV, Leipzig y Berlín, 1927.

[53] *WE,* p. 111, nota 63.

[54] *WE,* 81, nota 3.

[55] Sobre la epilepsia hay una extensa bibliografía: cf. A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, RGVV* IV, 2, 1908, 198-9; E. D. Baumann, *De Heilige Ziekte,* Rotterdam, 1923; id., «Die heilige Krankheit», *Jan.* XXIX, 1925, 7-32; M. Wellmann, «Die Schrift *peri hierē nousou* des *Corp. Hipp.*», *AGM* XXII, 1929, 290-312; G. Sticker, *Hiera Nousos. Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin,* III 4, 1933, 139-150. La monografía más extensa es la de O. Temkin, *The falling Sickness,* Baltimore, 1945, fruto de una serie de trabajos previos sobre el tema entre los que merecen mencionarse «The Doctrine of Epilepsy in the Hippocratic Writings», *BHM* I, 1933, 277-322; «Galen's 'Advice for an Epileptic Boy'», *ibid.* II 1934, 179-189; «Epilepsy in an Anonymous Greek Work on Acute and Chronic Diseases», *ibid.* IV, 1936, 137-144. Sobre la repercusión en el cristianismo de los puntos de vista de Orígenes, cf. F. J. Dölger, «Der Einfluss des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht in Christlichen Altertum», *JbACh.* IV, 1934, 95-109. Un excelente resumen de la cuestión con bibliografía extensa es el artículo de E. Lesky -J. H. Waszink «Epilepsie», *RAC* V, 819-831.

PARTE OCTAVA. LA MEDICINA SACRA DE ASCLEPIO

[1] Cf. Syn., *De insomn.* 5, 135 C-D.

[2] Sobre las distintas clasificaciones de los ensueños de los antiguos, cf. J. H. Waszink, «Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quelle», *Mnem.,* 3 Ser. IX, 1941, 65-85.

[3] Cf. K. Preisendanz, s. v. «Oneiropompeia», en *PW* XVIII, 1, 440-448.

[4] *Id., ibid.,* cols. 446-48.

[5] E. M. Bick, «The Cult of Asklepios», *AMH* IV, 1927, 327-331.

[6] «The Worship of Asklepios, with Special Reference to the Tholos and the Theater», *AMH* VIII, 1926, 419-434.

[7] Evidentemente, en ciertos círculos, como los epicúreos, los habría. La anécdota referida en p. 377 es expresiva (Ael., fr. 100). Pero esto era la excepción.

[8] *Ascl.* I, números 337-347, 467-81.

[9] *WE,* pp. 145-7.

[10] Antíoco IV, según Plinio, *Nat. hist.* X 264, equivocadamente; Antíoco VIII, según Galeno (XVII 183 ss., 201 ss. K.).

[11] Cf. M. Leibovici (en *Les songes et leur interpretation. Sources Orientales* II, París, 1959, p. 80), M. Vieyra *(ibid.,* 94) y S. Sauneron *(ibid.,* 40). Si en Babilonia la práctica está atestiguada desde Gudea y en la epopeya de Gilgamés se describe la técnica del sueño provocado, los textos hititas son ambiguos, aunque hay dos *(KUB* VII 5, IV 1 ss. y *KUB* XXII 69, II 4-5) que muy probablemente se refieren a dicho rito. La práctica de la *incubatio* en Egipto puede ser anterior a la época helenística, como quizá indique la costumbre de dormir en el recinto de un templo.

[12] «Si la peste reina a causa de otra falta (que no haya yo descubierto), que me entere por un sueño o un oráculo... Que alguien lo vea en sueños para que se descubra la razón de que la peste continúe» *(op. cit.* en nota anterior, p. 90).

[13] El disco de Festo estaría con el lineal A en la misma relación que el egipcio jeroglífico con respecto al hierático: cf. *Evidence for the Minoan Language,* Ventnor N. J., 1966, p. 16.

[14] Mopso y Anfíloco en Mallo (Cilicia), Anfíloco (Acarnania), Tiresias (Orcómeno), Calcante (Apulia), Ulises (Etolia, cf. Lyc. 799 ss.), Protesilao (en el Quersoneso tracio, cf. Hdt. IX 116, Lyc. 532 ss., Philostr., *Heroic.,* p. 146-7, Kays.), Sarpedón (en Cilicia, Tertull., *De anim.* 46, Diod. XXXII 10, 2, Zosim. I 57), Menesteo (en Cádiz, Philostr., *Vit. Apoll.* V 4), Autólico (en Sinope, Strab. XII, p. 546), y las heroínas Hemítea (en Caria, Diod. V 63, 2), Pasífae (en Esparta, Plut., *Ag.* 9, Cic., *De div.* I 43), e Ino (Paus. III 26, 1).

[15] *Exercitatio philologica-medica de incubatione...,* 1659.

[16] Cf. G. Björk, «Onar idein. De la perception du rêve chez les anciens», *Er.* XLV, 1946, p. 313.

[17] *De incubatione capita quattuor,* Berlín, 1900, p. 15.

[18] *Propolos* (Aristoph., *Plut.* 670), *neōkoros* (Aristid., *Or.* XLVIII 35), *zakoros* (Ael., *Nat. anim.* IX 33, *IG* II^2, núm. 4514).

[19] *WE,* 89-91.

[20] El tema del traslado de una serpiente desde Epidauro a otro lugar donde se instalaba definitivamente se repite con insistencia en las leyendas forjadas en torno a la fundación de santuarios de Asclepio. La más

conocida es la de Roma (Ov., *Met.* XV 622-744), pero también reaparece en las filiales de Sición (Paus. II 10, 3), Atenas (Ditt., *Syll.*[3], 88), y Epidauro Limera en Laconia (Paus. III 23, 6). Sólo así se comprende que tuvieran éxito los manejos de Alejandro de Abonutico referidos por Luciano.

[21] *HW,* 72 ss.

[22] «Ein alter Heilritus», *AGM* VII, 1914, 390-95.

[23] *WE* 99.

[24] *WE* 99.

[25] No convencen demasiado los textos que cita: Hippocr., *Epid.* V 23, V 222 L., y *De art.* 26; 27 = II 145 Kühlewein con el comentario de Apolonio de Citium.

[26] «Les noms grecs des devins et magiciens», *LEC* XXIV, 1956, 97-106.

[27] *WE* 84.

[28] *Ascl.* II 166.

[29] Cf. Soran., *Gynaec.* IV 36, 7, y *Corp. Hipp.* XIII 318, VIII 462, VII 318.

[30] *Ascl.* II 166.

[31] *WE* 84.

[32] *WE* 82-84.

[33] El de un individuo que lleva la punta de una lanza entre los ojos por mucho tiempo, *Epid.* V 49 = V 326 L.; el de otro, con una flecha en la ingle, *Epid.* V 46; cf. Herzog, *WE* 94.

[34] Por ejemplo, el de contener la menstruación, colocada en el pecho; cf. *Aphor.* 5, 50, *Epid.* II 16, *Corp. Hipp.* VIII 150, 236 L.

[35] La novela alejandrina es una buena muestra de ello; cf. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike,* Munich, 1962.

[36] Deubner, *De incubatione capita quattuor,* Berlín, 1900.

[37] Herrlich, *Antike Wunderkuren. Wiss. Beilage z. Jahresber. d. Humboldt-Gymnasiums zu Berlin,* 1911.

[38] Herzog, *WE.*

[39] Edelstein, *Ascl.*

[40] «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», *BAGB,* 1960, 325-366.

[41] Cf. J. Campbell, *Le maschere di Dio,* Milán, 1962, p. 63, que hace suyo un aserto de Géza Róheim. Frente a esto, R. Thurnwald, *L'esprit humain,* pp. 104-5, subraya la peculiaridad del simbolismo onírico de los primitivos, dada su actitud introvertida frente a la naturaleza, secuela de sus creencias religiosas, que les hace tener por más reales sus fantasías que lo que ven y lo que palpan. Aunque, eso sí, no niegue que el mundo de sus representaciones, exactamente igual a como le ocurre al hombre moderno, puede pugnar a veces con su actitud personal ante la vida, con

su deseo de gozar, con sus anhelos e ilusiones, y que esa pugna intervenga, por tanto, en la mecánica de sus ensueños. En lo que respecta a la filología clásica, Dodds (*The Greeks and the Irrational,* Boston², 1957, 103-104), basándose en Malinowsky y Lincoln, admite que, descontados los sueños comunes a toda la humanidad (los de angustia y deseo), «hay otros cuyo contenido manifiesto, en cierto modo, está determinado por un patrón cultural local» y que en muchas sociedades primitivas «hay tipos de estructuras oníricas que dependen de un patrón de creencias, transmitido en la sociedad, y dejan de presentarse cuando dichas creencias dejan de sustentarse». Lo que sabemos de los ensueños de los antiguos confirma la exactitud de estas palabras, por más que Dodds últimamente se haya retractado de ellas (cf. *Pagan and Christian in on Age of Anxiety,* Cambridge, 1965, 39: «lo que está determinado por la cultura tal vez no es el *pattern of the dream,* sino simplemente el *pattern* al que se ajusta [*scil.,* el ensueño] en la memoria»).

[42] Cf. *Epist. ad Arist.* 216; *Lucret.* IV 962; Acc., *Praef.* 29; Cic., *Somn. Scip.* 1; Petron., *fr.* 30; Front., *De fer. Als.* 3; Claudian., *Praef. VI consul. Hon.,* Auson. VII 4 ss.

[43] Cf. Basil., *Ep.* I 2 = *PG* XXXII 225; Greg. Nyss., *De hom. opif.* 13 = *PG* XLIV 172 D; Hieron., *Contr. Ruf.* 31 = XXIII 442.

[44] *Op. cit.* en nota 40, p. 359.

[45] «Musik im Mythos der Griechen», *Ant.* I, 1960, 246-269.

[46] *Op. cit.* en nota 40, p. 350.

[47] Cf. *ibid.,* p. 339.

[48] *Op. cit.* en nota 40, p. 346.

[49] *Op. cit.,* 353. Véanse las autoridades sobre las que se basa el autor.

[50] «Der Archetyp des Heilers und die Heilung», *Ant.* II, 1961, 299-317.

[51] *WE,* p. 160.

[52] *Ascl.* II 161.

[53] *Ibid.,* 169.

[54] Los médicos tampoco podrían objetar nada a los milagros de Asclepio, pues la antigua filosofía dogmática admitía la posibilidad de los milagros. Depende esto del hecho de que los dogmáticos no admitían la validez de las leyes naturales en todos los casos, sino tan sólo en la mayoría. Las excepciones son, pues, siempre posibles; los hechos pueden ocurrir por razones todavía desconocidas, pero que no son en absoluto contrarias a la naturaleza. Aristóteles dice: «el milagro (*teras*) es algo contrario a la naturaleza, pero no a toda la naturaleza, sino a la que aparece en la mayoría de los casos. En efecto, con relación a la naturaleza eterna y necesaria, no hay nada que se oponga a ella» (*Gen. Anim.* IV 4, 770 b 9). También los filósofos estoicos y los neoplatónicos eran capaces

de comprender los milagros como «eventos cuyas causas eran desconocidas». La medicina dogmática, basada en la filosofía, debía contar, pues, con la posibilidad de «milagros», e igualmente la empírica, que no reconocía leyes generales más allá de la experiencia. Tan sólo los epicúreos se oponían a los milagros. «Por ello, los metódicos, los médicos de la Antigüedad tardía y que ejercieron su influencia especialmente en la época romana, son los únicos en rechazar tanto la medicina como la magia» (L. Edelstein, «Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic», *BHM* V, 1937, 242-243).

[55] *WE*, p. 142.

[56] *Ascl.* II 172.

[57] *Op. cit.* en nota 37, 29 ss.

[58] *WE* 155, nota 31.

[59] *Das Wunder in der Heilkunde,* 1930, p. 206. En lo que respecta a la medicina de Asclepio, vale la pena citar por extenso unas palabras de Kerényi: «Las curaciones registradas en las tablillas representan un enigma, aunque de índole más general. Suscitan el mismo problema que la mayoría de las 'curaciones milagrosas' en muchos lugares de peregrinación cristiana en la Europa del Sur y Central. Son 'milagrosas' tan sólo en cuanto que *toda* curación, todo final feliz a una situación que implica la posibilidad de un desenlace desdichado, es una especie de milagro. Siempre que un ser viviente —que con la misma razón pudiera denominarse un ser 'muriente'— se halla gravemente enfermo, cualquier mejoría en él envuelve un elemento de misterio, aun cuando el médico haya reconocido y eliminado la causa de la enfermedad. Pues el médico no puede obrar solo; junto a su intervención externa hay algo dentro del paciente que debe echar una mano en ayuda para que la curación se cumpla. En el momento crucial se pone en marcha algo que puede compararse muy bien con el brotar de una fuente. La creencia popular cristiana atribuye este evento a la intervención de un santo, de alguien favorecido especialmente por la gracia divina. De acuerdo con esta fe, la razón básica de la curación es Dios, aunque no sea específicamente un curador; pero si así lo quiere, puede inclinar todo y cualquier cosa a salir bien. En cualquier caso el santo sólo *asiste.* El significado de un dios específicamente caracterizado como un dios curador es que es, en cierto modo, el manantial de la fuente. No sólo asiste a la mejoría; su manifestación es la curación, o para expresarlo a la inversa, toda curación es su epifanía» (*Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence,* Nueva York, 1959, p. 54).

[60] *WE*, p. 164.

PARTE NOVENA. LA IATROMATEMATICA O MEDICINA ASTROLOGICA

[1] *Sat.* I 20, 5: *Nec mirum siquidem medicinae atque divinationum consotiae sunt disciplinae. Nam medicus vel commoda vel incommoda in corpore futura praenoscit, sicut ait Hippocrates.* («No es de extrañar que la medicina y la adivinación sean disciplinas asociadas. Pues el médico hace el pronóstico de los beneficios o perjuicios que habrá en el cuerpo, según dice Hipócrates»).

[2] «Aelteste Spuren der Astrologie bei den Griechen», *Herm.* LX, 1925, 373-95.

[3] «Persische Weisheit in griechischen Gewand. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee», *ZInd.* II, 1923, 59-98, y 167-177.

[3b] Sobre la simpatía lunar, aludida en un texto de Santa Hildegarda citado anteriormente (p. 239), es muy expresivo un pasaje de Cicerón que alude a las colecciones de simpatías y antipatías realizadas por los estoicos: *multa enim Stoici colligunt: nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri et puleium aridum florescere brumali ipso die et inflatas rumpi vesiculas et semina malorum, quae in iis mediis inclusa sint, in contrarias partes se vertere; iam nervos in fidibus aliis pulsis resonare alios, ostreisque et conchyliis omnibus contingere, ut cum luna pariter crescant pariterque decrescant, arboresque ut hiemali tempore cum luna simul senescente, quia tum exsiccatae sint, tempestive caedi putentur (Div.* II 14, 33).

[4] Cf. la introducción del mismo en P. Festugière, *RHerm.* I, París, 1950, p. 156 y *op. cit.* en nota 40.

[5] *Id., ibid.*, p. 159-160.

[6] Los *Lunaria* pueden clasificarse de acuerdo con el criterio elegido para establecer las predicciones: 1) los que ofrecen pronósticos para cada uno de los días del mes (misceláneos o especializados); 2) los que consideran los días «iluminados» *(pephōtismenai hēmerai)* y no iluminados; 3) los *Zodiologia* o lunarios zodiacales que tienen en cuenta las posiciones de la Luna en los signos del zodíaco; 4) los que atienden a la posición de ésta con respecto a las estrellas fijas, constelaciones o planetas (cf. Gundel, *Astrolog.* 264 ss.). Entre los lunarios especializados en pronósticos de enfermedades están el de Esdras (cf. Cumont, en *CCAG* VIII 4, 12, fol. 211 v., y Gundel, *Astrolog.* 55-56) y el atribuido a Hipócrates, Galeno y Platón *(CCAG* VII 8, fol. 5, cf. Gundel, *op. cit.*, 72).

[7] «La lune et les accouchements», *Aescul.* XV, 1925, 180-83.

[8] *Etude sur l'heure à laquelle accouchent les femmes, suivie de commentaire sur l'influence de la lune,* París, 1925.

[9] *Nat. hist.* XX 237, XXI 156, XXII 21, 148, XXIII 24, 144, XXIV 6, 94, 100, XXVIII 44, 100, XXXII 29, 46; cf. Gal. XI 859, XIV 482 K.

[10] «Moon Madness», *AMH,* N. Ser. IX, 1937, 248-263.

[11] *Op. cit.,* p. 259.

[11b] Fuera de la metamorfosis relatada por Petronio *(Sat.* 62), existe una enfermedad mental denominada *kynanthrōpos* o *lykanthrōpos nosos* a la que dedicó Marcelo de Side, un médico de la época de Adriano, un tratado, del que se conserva un fragmento. La descripción de sus síntomas es la siguiente:

> Los dominados por la enfermedad llamada cinantropia o licantropia salen de noche durante el mes de febrero, imitando en todo a lobos o perros, y hasta que se hace de día pasan el tiempo especialmente en torno a los sepulcros, a los que abren. Reconocerás al que la padece por los siguientes síntomas: se encuentran pálidos, tienen la vista debilitada y los ojos secos, sin lágrima alguna. Les verás con los ojos hundidos y la lengua seca, sin gota de saliva. Están sedientos y tienen las piernas con heridas abiertas por sus constantes caídas y los mordiscos de los perros (cf. el texto en *Herm.* LIII 194, nota 3).

Roscher, que ha dedicado dos monografías al tema («Das von der 'Kynanthropie' handelnde Fragment des Marcellus v. Side», *Abhn. der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Philos.-hist. Cl.* XVII, y «Die 'Hundekrankheit' *(kyōn)* der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten», *Herm.* LIII, 1898, 169-204), tiene razón al poner en relación este caso de locura teriantrópica, con paralelos en otras latitudes (hombres-leones, hombres-hienas), con las creencias religiosas. El lobo y el perro son animales ctónicos, febrero es el mes de las Antesterias, cuando salían las almas de los muertos de los infiernos para perseguir a los vivos. La afección psicopática de los pacientes presupone además la creencia de que los espíritus de los animales pueden penetrar en los cuerpos humanos y a la inversa. Marcelo de Side se basa en hechos que tenían una larga tradición en Grecia, como parece indicarlo el escolio a *Od.* XX 66 que relata el castigo de Zeus a Pandareo y a sus hijas: «Zeus le mata a él y a su mujer. Contra sus hijas lanza a las Harpías. Estas las cogen y se las entregan a las Erinias como siervas. Y no sólo eso, sino que Zeus les 'lanza' *(emballei)* una enfermedad llamada *kyōn.*» En *kyōn* se ha de ver con Roscher una denominación abreviada de la antedicha enfermedad (en contra de Kroll, «Antiker Volksglaube», *Herm.* LII, 1897, 338-347, en pp. 341-344, que la interpreta como el *kynikos spasmos,* es decir, *eine Art Gesichtskrampf),*

que reaparece en el relato de Longo de la muerte de Eco. Pan, encolerizado por el desdén de la joven, «lanza *(emballei)* en los pastores y cabreros la locura *(mania)*, y como perros o lobos la despedazan» *(Past.* III 23). Roscher ha recogido impresionantes paralelos etnológicos, como el de *les aboyeuses de Josselin (Herm.* LIII, 197-198), sucedido a mediados del siglo XIX, y el de las monjas moniales (siglo XV), que, al llegar al Sanctus en la misa, *pro cantatione fletus, ululatus, latratus tam diversos, tam varias et horribiles voces emittebant, quod frater ille celebrans pene desperasset semetipsum in altari* (Trithemius, *Annales Hirsaugienses* II, p. 579, confróntese «Ephialtes, eine pathologisch -mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums», *Abhndl. d. K. S. Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Cl.* XX 2, Anhang III, p. 117).

[12] *Hippokratische Untersuchungen* (Philologische Untersuchungen hrsg. von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz-Moellendorf XV), Berlín, 1899, pp. 206-17.

[13] Cf. nota 3.

[14] «Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums», *NNGG,* Neue Folge II 7, 1938.

[15] «Las piedras son los huesos de la tierra y los cursos de agua sus venas», fr. 11 Kinkel.

[16] *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique du Régime,* París, 1960, p. 37 ss.

[17] *AG,* p. 318. Nuestra deuda en este capítulo y en los siguientes con esta obra magistral es tan grande que baste con subrayarla aquí de una vez por todas.

[18] *AG,* p. 319.

[19] *RHerm.,* p. 116.

[20] Cf. *RHerm.,* pp. 140-143, donde se encontrarán más detalles sobre este tratado, ed. por Pitra, *Analect. Sacr.* V 2, pp. 284 ss., y Ruelle, *Rev. Phil.* XXXII, 1908, 247 ss.

[21] *RHerm.,* p. 129.

[22] *AG,* p. 321.

[23] *AG,* p. 321.

[24] Editado en *MGM* I 387-396.

[25] *AG,* 319-326.

[26] *Astrolog.,* 15.

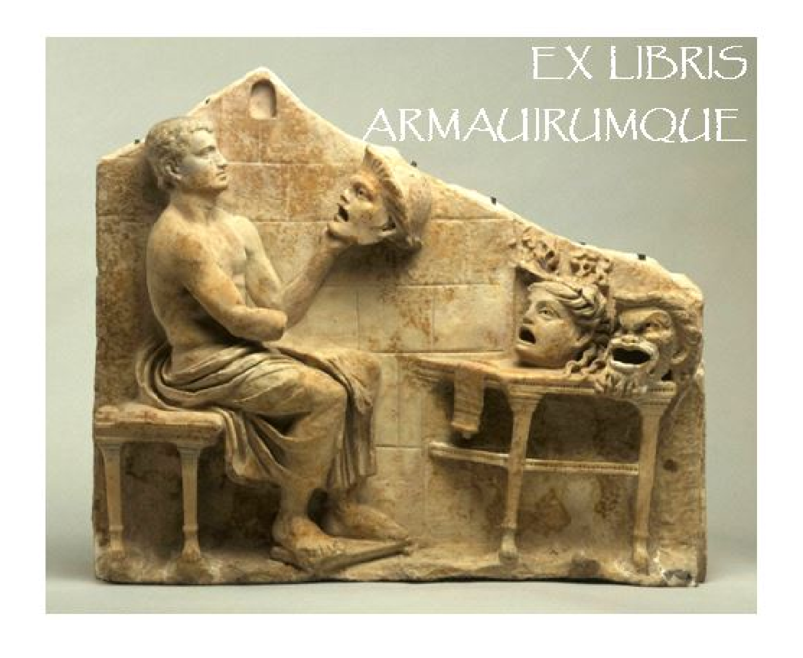
[27] Ed. de Riess, «Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica», *Philol. Suppl.* VI, 1891-93, 325-94.

[28] Cf. Gundel, *Astrolog.,* p. 17, nota 15.

[29] «Les *Pronostica de decubitu* attribués à Galien», *BIBR* XV, 1935, 1919-31.

[30] *AG,* p. 159.

[31] *AG*, p. 251.
[32] *AG*, p. 458.
[33] *AG*, p. 461.
[34] Cf. Kroll, s. v. «*Iatromathēmatikē*» en *PW*.
[35] Cf. *AG*, 537-541.
[36] Cf. *AG*, p. 485-86.
[37] Cf. H. H. Lauer, «Zahl und Medizin», *Gesn.* LIII, 1966, 161-93.
[38] *AG*, p. 526.
[39] *RHerm.*, p. 133.
[40] Cf. la enumeración de las plantas zodiacales, decánicas y planetarias en *RHerm.*, 139-186, y en F. Pfister, s. v. «Pflauzenaberglaube» en *PW* XIX, 2 (cols. 1446-1456), cols. 1449-56. Sobre la peonia, cf. P. Festugière, «Un opuscule hermétique sur la pivoine» en *Hermétisme et mystique païenne*, París, 1967, 181-201.



INDICES

Mi gratitud a Ignacio Rodríguez Alfageme, antiguo discípulo y Profesor Adjunto de la Universidad de Madrid, por la redacción de estos índices, por su desinteresada ayuda en el acopio de materiales y corrección de pruebas, y por haber confirmado aquel decir tan helénico de Κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

I

AUTORES ANTIGUOS *

* Los números romanos seguidos de arábigos remiten a las notas (partes y nota correspondiente).

II

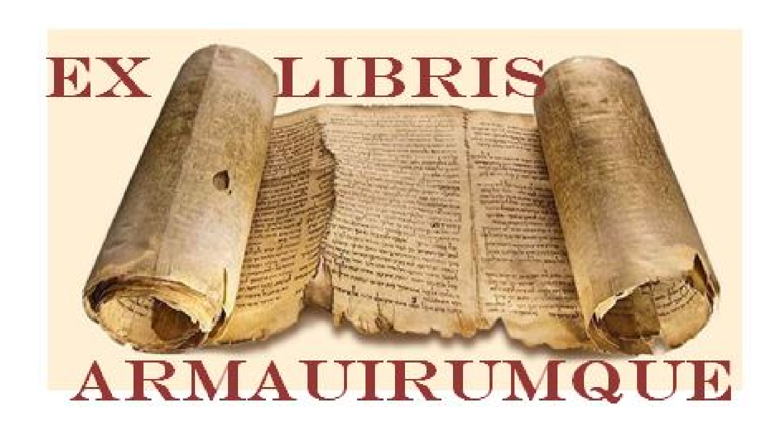
AUTORES MODERNOS

III

INDICE ONOMASTICO

IV

INDICE ANALITICO


EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE